

فرنر شنيدرس

الفلسفة الألمانية في القرن العشرين

المكتبة
العلمية
للتنمية



المشروع القومي للترجمة



ترجمة : محسن الدمرداش

833



ما الموضوعات الأساسية في الفلسفة الألمانية في القرن العشرين؟ أى أمل تطلّع إليه الفلاسفة في تفلسفهم؟ وماذا حققوا من هذا الأمل؟ عند إجابته على هذه الأسئلة عرض فرنر شنيدرس أهم تيارات الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، والتي احتل مركزها كل من إدموند هوسرل، وكارل ياسبرز، ومارتن هيدجر، وإرنست بلوخ، وتيودور ف. أدورنو، وماكس هوركهايمر، ولودفيج فيتجنشتاين وكارل بوبر. هذه النظرة القيمة اهتمت في المقام الأول بمدلول الفلسفة كمفتاح لموضوع الاهتمام الفلسفي لدى المفكرين الذين تناولهم هذا الكتاب.

هذا الكتاب يعرض ويحلل أهم مشاكل ومواقف وتطورات الفلسفة الناطقة باللغة الألمانية في القرن العشرين. في هذه الفلسفة تكونت منذ النصف الأول من القرن ثلاثة مراكز أساسية حتى صارت فلسفة ذات اتجاهات ثلاثة: أولها علمي، وثانيها اجتماعي، وثالثها وجودي استعلائي. وبينما استهدف اتجاه الفكر الأول علمنة الفلسفة أو قصرها على العلوم، تطلّع الاتجاهان الآخران - تارة بخفاء، وتارة أخرى بجلاء - إلى أى شكل من "التحرر"، أى إلى وجود حقيقي أو إلى مجتمع غير متفتر: إنه في كلتا الحالتين - إن زاد أو قل - تطلّع إلى وجود غير قاطع، أو خفي، أو استعلائي. يؤيد هذه الآمال نوعان مختلفان تمامًا من الإدراك الذهني لليقين، وكذلك صورتان مختلفتان للإنسان أو لرؤى الحياة، إلا أنه حتى الآن لم يتحقق الأمل في علم يحل كل المشاكل، أو حتى الأمل في أى صورة لتحرر أعلى .

المشروع القومي للترجمة

الفلسفة الألمانية في القرن العشرين

تأليف : فرنر شنيدرس

ترجمة : محسن الدمرداش



٢٠٠٥

المشروع القومي للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد : ٨٣٣
- الفلسفة الألمانية في القرن العشرين
- فرنر شنيدرس
- محسن الدمرداش
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

Deutsche Philosophie

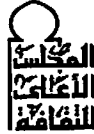
Im 20. Jahrhundert

By: Werner Schneiders

© Verlag C.H. Beck oHG, München 1998

**"Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln des
Goethe-Instituts gefördert"**

"قام معهد جوته بتقديم الدعم المادى لنشر هذا العمل"



حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٢

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel: 7352396 Fax: 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للثقافة.

الفهرس

- 9 مقمنة المؤلف
- 1 - كمال وانهار المئالفة
- 11 نقاط تحول الفلسفة
- 14 1-1- هيجل: الترضفة عن طريق المعرفة المطلقة
- 22 2-1- فلسفات اغتراب جئفة
- 24 1-2-1- شوينهاور: تحرير الذات بإفنائها
- 26 2-2-1- فوبرباخ: الأئروبولوجفا بءلا من اللاهوت
- 28 3-2-1- ماركس: الثورة كنطبق فلسفى
- ملحق
- 31 كركجارء: الئأس والحفاة
- 34 3-1- نئشسه: عبث ومذهب
- 39 4-1- المئالفة ونقفص المئالفة
- 2 - العلم ورؤفة العالم
- 43 - اسئرءاء الوعى وئوففه جئفء
- 44 1-2- الفلسفة الكائئفة الجئفة : مشكلات المعرفة وئساؤلات الفكر
- 54 2-2- دئلئافى: العلوم الإنسانفة وئصور العالم
- 59 3-2- هوسرل: العلم الصارم والوعى الإنسانف
- ملحق
- 67 شئلر: رؤفة الماهفة وحب الإله
- 69 4-2- العلم والحفاة

٣. البحث عن الواقع الحقيقي

- 73 فلسفة وجودية وفلسفة استعلانية
- 75 ٣-١- ياسبرز: إيضاح الوجود وإدراك المحسوس
- 84 ٣-٢- هيدجر: الأنطولوجيا الوجودية وجود متحرر
- 96 ٣-٣- الاختلاف والاتفاق (بين ياسبرز وهيدجر)

٤. الفكر اليوطوبي

- 99 فلسفة ذات اتجاه اجتماعي
- 100 ٤-١- بلوخ: تأويل الشوق
- 105 ٤-٢- مدرسة فرانكفورت: الفلسفة كنقد أيديولوجي
- 106 ٤-٢-١- هوركهايمر: تجديد ذاتي للعقل
- 114 ٤-٢-٢- أدورنو: محاربة الإلزام
- 123 ٤-٣- نقد المجتمع وإيمان بالرب

٥. الفلسفة والعلم

- 125 - فلسفة ذات اتجاه علمي
- 127 ٥-١- دائرة فيينا: العلم الدقيق ونظرية العلم
- 129 ٥-١-١- شليك : الفلسفة كإيجاد حكمة
- 131 ٥-١-٢- كارناب: الفلسفة كمنطق علم
- 134 ٥-٢- فيتجنشتاين: نقد اللغة وعلاجها
- 143 ٥-٣- بوبر: مناهج البحث النقدية والميتافيزيقا المساعدة على الكشف
- 150 ٥-٤- حدود العلم

٦. العلم واستيقان التحرر

- 153 انمساخات الفلسفة
- 154 ٦-١- مواقف وتطورات

156 ٦-٢- توقع وخيبة أمل
169 * الهوامش
179 * فهرس المصادر والمراجع
179 (أ) المصادر
189 (ب) المراجع
191 * فهرس الأعلام

مقدمة

يتطلع هذا الكتاب إلى إلقاء الضوء على أهم موضوعات الفلسفة الألمانية في القرن العشرين - ليس فقط من أجل تقديم عرض انتقائي ضروري لنظرية أو أخرى، ولكن أيضا لوضع مدخل للتساؤلات الأساسية. الكتاب يتساءل: ما هي زلات الفلاسفة في تفلسفهم؟ كما يطرح الكتاب أيضا السؤال: ماذا وصل إليه الفلاسفة بتفلسفهم؟ من هذه الزاوية تتضح النقاط المهمة في كتابنا هذا الذي يركز على القرن العشرين والفترة السابقة له مباشرة من القرن التاسع عشر، أو بالأحرى، على استحضار التطور ابتداء من المثالية الألمانية، ابتداء من أحدث ماضي فلسفي، وذلك لضرورة إدراك أفضل للحاضر الواقع كتاريخ قد مضى.

ويرتكز الكتاب على فلسفة النطاق الثقافي الألماني، أي على الفلسفة الناطقة بالألمانية، أو على الأقل الفلسفة الألمانية الأصل، باختصار: على الفلسفة الألمانية، وذلك بهدف تحسين فهمنا للموقف الفكري الذاتي في نطاقه الاجتماعي.

ويرتكز على بيان الذات لدى بعض الفلاسفة ذوي الأهمية، أي على إدراكهم لفلسفتهم الخاصة وكذلك للفلسفة عموما، وإدراكهم لمدلول الفلسفة كمركز انعكاس للتأمل الذاتي، راجيا فهم أفضل لقصد التفلسف، أي الفعل الذاتي.

أقدم جزيل شكري لزملائي العاملين في نطاق بحث عصر التنوير في معهد الفلسفة بجامعة فستفلشا فيلهلم Westfälische Wilhelms Universität:

ميريام ريشرت Mirjam Reichert، و دانيلا فاكونج Daniela Wakonigg، وكاي تسنكر Kay Zenker. حيث إنني دون مساعدتهم الفعالة ما كنت أستطيع تقديم هذا العمل للنشر.

فرنر شنيدررس

١- كمال وانهايار المثالية نقاط تحول الفلسفة

بدأت مقدمات فلسفة القرن العشرين مباشرة عام ١٨٣٠ بنهاية ما نسميه بالمثالية الألمانية. في هذه المرحلة الملحوظة تمت مرة أخرى محاولة شاملة أساسية، نظرا لظواهر الاختلال الفكري والاجتماعي الآتية مع التنوير، تستهدف حماية جوهر الموروثات الغربية، عن طريق فكر جديد. بعد حملة انتصر فيها العلم الحديث والنقد الديني الاجتماعي المعتمد على العلم، أصبح الهدف الأول هو إنقاذ الفلسفة ذاتها من الهبوط والاحتقار، حيث وجب من جديد الاعتراف أساسا بتعسر لم يسبق له مثيل أصاب العلاقة بين الفلسفة والعلم، منذ بدايات علوم الطبيعة الحديثة. نتيجة لذلك، واعتمادا على خبرات نقد الدين والثورات السياسية في القرن الثامن عشر، صار الهدف هو تحديد دور الدين والدولة في حياة الإنسان، وكذلك علاقة الدين بالسياسة من ناحية، وعلاقة الفلسفة والعلم بالدين والسياسة من ناحية أخرى، لم يظهر كل هذا ممكنا دون تجديد فكري شامل، ووجب على الفلسفة أن تقدم الأسس العلمية لذلك.

أصول النقاش عن الفلسفة كعلم وكطريقة للمثالية الألمانية معروفة من حيث المبدأ؛ فقد اتضحت الفلسفة منذ بدايتها مع الأقدمين ليس فقط كحب للحكمة، على وجه الخصوص عبر سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق.م.) وأفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م.)، ولكن أيضا كمعرفة أو علم، وخاصة عبر أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م.) وصارت الفلسفة، لا فقط من أجل التطلع لحياة سعيدة، إتقانا لشيء ما (episteme) مما أوضح ميكرا التساؤل عن حالتها كعلم (scientia) وتعلم (doctrina). لكن فقط في العصر الحديث، مع ظهور علم الطبيعة الحديث، نال التساؤل عن الشخصية العلمية للفلسفة حالة خاصة. حينئذ حاول الفلاسفة الحصول أيضا على حقهم في معرفة مؤكدة بصيغة أو بأخرى عبر تأسيس جديد للفلسفة. وفي الوقت نفسه تمسكت الفلسفة بحقها الذاتي القديم في أن تكون علما جامعا (Scientia universalis)، فلم ترغب أو تستطع أن تكون علما منفردا ضمن العلوم الأخرى، بل

أرادت أن تكون علم كل العلوم بقدر الإمكان. من خلال ذلك ظهرت عدة اختيارات لاستقلال "جديد"، تلك الاختيارات التي صارت دائما متفرقة بوضوح. إما استطاعت الفلسفة أن تكتفى بجمع نتائج العلوم الأخرى ووضعها في نظام مؤكد كتركيب علمي إضافي، وقد صار هذا الطريق لعدة أسباب أفضل من ذي قبل وتم المسير فيه فقط بطريقة عابرة بعد أن كانت مستترة وإما استطاعت أن تجتهد كمنظريّة معرفة، أو كمنظريّة علم انعكاسية من أجل إبراز مبادئ المعرفة (العلمية)، وهكذا تكون معرفة متميزة ذات نوع خاص، وتكون في الواقع كمعرفة ما بعد الظاهرية أو مستمدة من التجريبية، أي معرفة المعرفة، على الأقل من أجل إيضاح مبادئ المعرفة، وقد تم اتخاذ هذا الطريق في المقام الأول لدى الفلسفة الإنجليزية. أو استطاعت الفلسفة أن تحاول كعلم سلفي (علم أساسي) أن تضع العلوم التجريبية الرياضية المنفردة، التي يجب عليها أن تكتفى إلى حد كبير بالشروح الظاهرية الافتراضية، تحت أساس مؤكد عن طريق مبادئ واضحة ذات صلاحية عامة ووضعها في نظام من هذه الناحية، وقد تم المسير عبر هذا الطريق في الفلسفة داخل النطاق الأوروبي. هكذا نشأت أول نظريات حديثة للمعرفة من ناحية وأول نظم حديثة للميتافيزيقا من ناحية أخرى. وفي واقع الأمر أراد الفلاسفة في هذين الطريقين تجاوز علوم الفينومينولوجيا عن طريق علم مبادئ (انعكاسي أو بالحجج)، لكنهم لم يصلوا إلى نتيجة مقنعة؛ لأن مشاكل جديدة ظهرت بوضوح في مختلف الاتجاهات الفكرية.

تأسست فلسفة العصر الحديث عموما عن طريق غير الخبراء؛ أي عن طريق غير المحترفين وغير اللاهوتيين الذين ثاروا على المعلمين (المتكلمين)^(١) اعتمادا على العلوم الحديثة. لكن بالطبع كان فلاسفة العصر الحديث متعلقين في نقاط كثيرة بالنظريات القديمة التي عرفوها في المدارس. هكذا حاول رئيس مجلس اللوردات فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) في إنجلترا، خروجاً عن "اسمية"^(٢) الفلسفة اللاهوتية المتأخرة، أن يطور ما يشبه نظرية البحث التجريبية عام ١٦٠٠، إلا أنه ارتبط أيضا ببحث القواعد المؤكد التشبيه بالرسمة فيزيقا. في نهاية القرن السابع عشر أبدع الطبيب جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) أول نظرية معرفة شاملة، تم فيها إرجاع كل أفكارنا - حتى أفكار الرياضيات والأخلاق - إلى الإدراك الحسي؛

وبهذا أعطى الفلسفة الإنجليزية تحولات ذات تأثيرات سيكولوجية وأثنوبولوجية حتى يومنا هذا. وقد برهن كل من الأسقف المبشر جورج بركلي (١٦٨٥-١٧٥٣)، والدبلوماسي أمين المكتبة دافيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦)، على ما وصل إليه لوك في اتجاه الفينومينولوجيا أو الوضعية، التي ارتكزا فيها على عدم إمكانية الدلالة النظرية على أحد تصوراتنا المستندة على الواقع من ناحية، والضرورة العملية لافتراض الواقع من ناحية أخرى. من خلال ذلك سرعان ما أصابت مسحة شك نظرية المعرفة ذات الأصل التجريبي، بعدما تطورت في إنجلترا، بينما الميتافيزيقا العقلية (ذات التوجيه الحسابي) التي سيطرت على القارة كلها، مازال يملؤها الأمل في التطلع إلى معرفة واضحة. هكذا رأى رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)، الذي حقق نجاحا كبيرا أيضا في الرياضة والفيزياء، إمكانية بناء الفلسفة كعلم أساسي عام، عن طريق فكر نقى ذى مبادئ واضحة لنظام استنتاجي، معتمدا على وضوح أوحد، ألا وهو الاستيقان الذاتى للوعى الذاتى.

وباستنتاجه وجود الأنا والرب دون شك، صار مؤسسا للميتافيزيقا الحديثة فى شكل فلسفة الاستيقان أو فلسفة الذاتية. وبالطبع صار ما وصل إليه، ولقى تأييد العديد من الفلاسفة حتى يومنا هذا، أيضا محلا للتساؤل عن طريق تصورات ميتافيزيقية مضادة. وهذا على سبيل المثال لدى باروك إسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)، الفيلسوف اليهودى المنطوى على نفسه بعد أن نبذه أهله، نتيجة لإعلانه الرب والطبيعة كجوهر أو كحد مطلق، واعتباره كل ما عدا ذلك من حقيقة كمحاولات جهة^(٣) للرب. وأن الرب فى نظره جملة صفات لا حد لها، نعرف منها الفكر والمكانية، أو لدى جوتفريد فيلهلم ليبنتس (١٦٤٦-١٧١٦)، الموظف المعروف بالقصر الملكى فى هانوفر، الذى قبل من فلسفة أرسطو عددا لا يحصى من الجواهر البسيطة (المونادات)^(٤)، التى تضم فى إدراكها الحسى كل العالم كظاهر. كما أن إسبينوزا وليبنتس مقتنعان بأن فروضهما الأساسية واضحة أو على أغلب الظن، وأن الميتافيزيقا لديهما تكون نتيجة لذلك هى العلم الأساسى الحقيقى. وقد قابلت هذا فى منتصف القرن الثامن عشر، بعنف وروتينية، طريقا تفكير: نظرية المعرفة الإنجليزية، بالأحرى نظرية المعرفة التجريبية التشككية، ونظرية الميتافيزيقا القارية، بالأحرى الميتافيزيقا العقلية العقائدية.

١-١- هيجل: الترضية عن طريق المعرفة المطلقة:

فى هذه الحالة طرح إيمانويل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤) الذى بدأت به الفلسفة الجامعية المثالية فى ألمانيا، فى نهاية القرن الثامن عشر مرة أخرى بإلحاح تساؤل إمكانية كينونة الميتافيزيقا كعلم، لقد فهم فلسفته الخاصة، بصرف النظر عن تاريخ نشأتها، كفلسفة الطريق الثالث بين العقائدية والتشككية، العقلانية والتجريبية. فى عمله "نقص العقل المحض" وانطلاقا من الوعى الذاتى للأنا، شدد الفارق القديم بين الوجود والظهور، وصولا إلى أنه ليس الحس فقط بل أيضا الفكر لا يمكنه الوصول بمفرده لما نسميه بالشئ، ولنضرب مثلا لذلك: المكان والزمان هما من أشكال أتنا بها لرؤيتنا الحسية، وكذلك المدلولات الأساسية مثل الوحدة أو السببية هى فقط صيغ فكر بديهية أو تعبير الفكر الإنسانى. لذلك يتدارى الشئ فى ذاته عن أعيننا خلف مظهر أتنا نحن به أساسا عن طريق شروط معرفتنا، هذا المظهر- لأننا أنشأنا مستدلا من العلة على المعلول- الذى يمكن أن يكون وحده هو المعرفة العلمية، بينما الشئ فى ذاته، هذا الذى نسميه "النوم"^(٥) كموضع لعقل افتراضى إلهى، يظل لا سبيل إليه لدينا مطلقا. هكذا اتضحت إمكانية العلم التجريبي، وفى الوقت نفسه عدم إمكانية الميتافيزيقا كعلم، فقط فيما يتعلق بخبرة ما يجوز أن يكون، أى بقانون الأخلاق، أى بالعقل العملى، نجد أيضا عن طريق كانت مدخلا إلى المطلق - على سبيل المثال نحن متحققون معنويا من حريتنا، لكن أيضا من خلودنا ومن وجود الإله، حيث يعتمد الدين أساسا على المعنويات. هكذا صارت الفلسفة لدى كانت، على الرغم من التطلع إلى المثالية دائما كمعرفة أساسية منتظمة، معرفة تجريبية بمستدل من العلة على المعلول، مجالاً للنقد، كما أصبح فى الإمكان بلا شك تسميتها علما بمعنى آخر قديم أشمل. ويقدر ما تصيب الاهتمام والغرض لدى الإنسان، تصيب فلسفة العالم، بقدر ما يحترف بناؤها تصيب فلسفة المدرسة .

وجد المذهب النقدي الكانتى عدم رضا ومعارضة كثيرة من معاصريه، حيث صار مدلول شئ لا يمكن استنباهه وذى حتمية فكرية عسيرا على وجه الإجمال، فلم تصل عموما إلى اليأس تلك الحاجة إلى يقين مطلق، التى اتجه إليها عنها قبل كل شئ فى الأنا أو فى الوعى الذاتى. فضلا عن ذلك توغلت

الاهتمامات الدينية والسياسية - بعد، "تحرر" والفكر الدينى والسياسى عن طريق التنوير، وخاصة عبر الثورة الفرنسية - إلى أبعاد فكرية واجتماعية جديدة. لقد ازداد التركيز عموما وفى كل مكان على الفكر اللامسيحي والجمهورى، وعن طريقه كذلك التساؤل عن الأسس الحقيقية لهذه الفلسفة الجديدة. هكذا اتجه فكر الجيل الشاب فى أيام كانت مرة أخرى نحو معرفة سامية، بالأحرى نحو ميتافيزيقا تأملية جديدة، عليها أيضا (أخيرا كلاهوت سياسى) أن تشكل من جديد الفكر السياسى الدينى.

اتضح تأثير يوهان جوتليب فيشته (1762-1814) أول الأمر بالفلسفة الذاتية، وفى الوقت نفسه اتضح استبعاده للشئ من حيث هو كمعرفة ذاتية للمعرفة. الأنا المطلقة المؤكدة التى انطلق منها فيشته كبدايته الأولى، تمثل ذاتها وكل ما سواها، الأنا واللأنا؛ العالم كله أساسا هو وضع الأنا الذى اقتضى عبر ما يصح فيها أن يكون. فيما بعد أول فيشته - بحركة "دوران للخلف" تجاه الدين - هذه "الأناية" [الأناية]^(٦) أو الأنا المطلقة كرب، وبالتالي العالم والإنسان كمخلفاته. بعد ذلك لم يعد الرب لدى فيشته (كأنا استعلانية أو مطلقة) هو الرب الأولى فى الأنا، بل الرب المقابل للأنا والخالق المباشر للعالم (كأناية ليست فقط عبر الذات). من خلال ذلك عادت الفلسفة، التى تم إدراكها فى الأساس كمعرفة ذاتية للعقل وباعتبارها علما عقليا حدسيا نغيا، إلى رؤية المطلق، أى رؤية رب ذى استعلاء أنوى، وعاد الفيلسوف فى الوقت نفسه لكونه "عالما" و "كاهنا".

أما فريدريش فيلهلم يوزف شلنج (1775-1854)^(٧) - فبدلا من أن يبدأ مبكرا بفلسفة إدراك نغية - بدأ بطبيعة شبه إلهية كحقيقة شاملة. انطلقت هذه الطبيعة من هوية مطلقة، فى أول الأمر فارغة، أو من عدم الاكتراث بوثبات دائما جديدة متضاعفة (فعاليات)، كعالم حتى نشأة الأنا الإنسانية التى صارت فيها الطبيعة وعيا ذاتيا. الفلسفة رؤية عقلية للمطلق وعودة للنسبية من المطلق، وأخيرا عضو (Organ) الوعى الذاتى الإلهى بمساعدة الإنسان - كذلك فيما بعد لدى شلنج حيث يكون البحث عن الذات الإلهية فى الإرادية أكثر مما فى الروحانية، وصار هناك ارتباط فى التاريخ بين الفلسفة الحقيقية وتجربة الوعى الإلهى. وفى النهاية تأمل شلنج الفلسفة الروحانية المثالية كمجرد فلسفة عابرة "سلبية" - يجب أن يتم

استكمالها من خلال فلسفة "إيجابية" - قائمة على مسلمة الرب فيما وراء التجريبية. إلا أن هذا أدخلها في الأسطورة، وصارت الفلسفة هي منولتها.

هكذا يؤسس فيشته وشلنج، حتى وإن كانا متضادين، فلسفة جديدة للمطلق، الذى يعود بديهيًا الآن للتأمل النظرى. إلا أن الفلسفة، التى تعد الآن من جديد كعلم رفيع، بالأحرى كمعرفة عن طريق رؤية عقلية أو إدراك ذهنى، مازالت أولاً وأخراً ذات صياغة مسيحية كدين رفيع على الرغم من ادعاء أن الفهم النقى مصدرها. بهذا عاد للخلف تحول عصر النهضة الأنثروبولوجى، الذى بلغ أشده فى مذهب كانت النقدي، وصارت الفلسفة مرة أخرى ميتافيزيقيا وجوهريا كهذا اللاهوت.

بعد عدة انتقالات وصل جورج فيلهلم فريدريش هيغل (١٧٧٠-١٨٣١)، ابن أحد موظفى مدينة شتوتجارت، إلى برلين وحقق فيها نجاحا رائعا، حيث أدرك منذ البداية الفلسفة جوهريا كلاهوت تأملى أو معرفة مطلقة للمطلق. وعلى الفلسفة أن تكتمل كنظام مطلق، هذا يعنى أن تحتوى كل المبادئ ذات التطور النظامى والتاريخى فى تركيب متناه. إلا أن هذا يمكن فقط عندما تتجج الفلسفة فى السمو بذاتها فكرا وإدراكا إلى المطلق وأن تتأمل العالم، إن صح هذا التعبير، من موضع الإله. الفلسفة هى تركيب كل النسبيات من الإطلاق. أو أكثر من هذا هى إعادة كل النسبيات إلى المطلق. إن هيغل يود المصالحة بين الإله والعالم فى الفكر، ولذلك يجب إثبات صحة الكائن كفكر والفكر ككائن.

ظهر فى بداية فلسفة هيغل تحققان أساسيان متمامان:

، أولا تحقق من التفكك (انفراد وتنفر)، وثانيا من الرغبة فى الوحدة أو الاتحاد (كلية الحياة والتصالح مع الحقيقة عموما)، مع الآخرين من كل البشر ومع الرب ذاته. لهذا جعلت الفلسفة موضوعها هو الكلية كتموسط للكل مع الكل، ومع هذا لم يتحدد نهائيا موقفها الخاص من الحقيقة عموما. من هذه الزاوية وجب على هيغل أن يقوم بمقتضيين متضادين بعض الشيء، حيث يستطيع فى الإجابة على الأسئلة المطروحة. وكذلك فى استنتاج حل المشكلتين. الرجوع إلى التقديرات المتوفرة. أولا من خلال العلم الحديث صارت مشكلة إمكانية علم مؤكد دائما

ملحة، وقد حاول هيغل أيضا أن يحلها من خلال إبراز العلم الفردي الافتراضى بواسطة علم أسس كلى جديد. ثانيا من خلال نمو المعارف التاريخية وما أدت إليه من إدخال كل المعارف فى النسبية (فيما عدا ما نسميه العلوم الدقيقة) تعجل استطلاع التاريخ فى الفلسفة كما حاول هيغل أن يحل هذه المشكلة عن طريق نوع من تاريخ التحرر تحت مصادرتة من ممتلكات الكنيسة، أى عدالة التاريخ الإلهية عن طريق إظهار العقل فى التاريخ. وبالتالي دعا هيغل إلى ألا تحمل الفلسفة اسم حب الحكمة وتصبح علما مطلقا، وإلى أن يكون هذا النظام المطلق بديهيا كنتيجة لإحدى قضايا التاريخ العالمى. على المعرفة المطلقة - إن صح التعبير - أن توصف فى الوقت نفسه بالتاريخية وبما هو أعلى من التاريخية.

ترجح بنا فلسفة هيغل، من أجل فهم أفضل لها، إلى ثلاثة إقرارات

أساسية:

(١) يرفض هيغل التفريق الكانتي بين ظهور مستبين خلقناه وشيء غير مستبين ذى مقتضى منطقى من حيث هو. إقرار الوجود من حيث هو استنادا على الظهور هو بداية أولى لمعرفته، والوجود يظهر بأى كيفية فى الظهور الذى هو إذا ليس ظاهرا مجردا.

(٢) تتضح إمكانية المعرفة البشرية من خلال التطابق المبدئى بين الوجود والفكر. كل ما هو موجود يخضع لنظام حتمى، أى أنه عقلانى أو فكر واقعى يمكن الاعتراف به من خلال فكر ذاتى، من خلال الإنسان، وأخيرا فى المطلق يكون الوجود والفكر كائنا واحدا.

(٣) المطلق ليس وحدة لا حقيقة لها، بل وحدة مختلفة وحية فى ذاتها، تتواجد فى صيرورة أبدية؛ إنه ليس فقط جوهر، بل أيضا معقول عنه، بالأحرى فكر مطلق، وإن صح التعبير حوار مع ذاته. القوة المحركة لهذا الحوار الخلاق - ما سمي الجدل - هى المعارضة أو الرفض، لأن النظرية تحتم النقيض، وكلاهما يقتضى الحل الوسط، الذى يعرض نظرية جديدة. هكذا ينشأ جدل المطلق - الذى ينعكس أيضا فى أكثر الأشكال اختلافا على مستوى الطبيعة ومستوى الإنسان، فى الوجود كما هو فى الفكر - منطقيا (نظاميا) كان أو زمنيا (تاريخيا). ويجرى هيغل اعتمادا على هذا الافتراض سلسلة من المحاولات لتطوير

معرفة عن الرب والعالم نظاميا وتاريخيا. وحاول أن يوضح كيف يجب على المعرفة أن تسمو على الإدراك الحسي البسيط في الفن (التصور) والدين (الشعور) والفلسفة (الفهم) وتصل إلى علم في المطلق؛ كما حاول أن يوضح كيف يمكن البرهان على هذه المعرفة المطلقة فيما بعد في المنطق (الميتافيزيقا)، وفلسفة الدين وفلسفة الطبيعة (اللاهوت والفلسفة الواقعية)، وكذلك في علوم الإنسان، مثل علم الأخلاق (فلسفة القانون) وعلم الجمال (فلسفة الفن)، وقبل كل شيء في فلسفة التاريخ .

نقطة انطلاق الفلسفة لدى هيجل كانت في المقام الأول هي مشاهدة تثبتت الحياة، وخاصة تداعى الديانة المسيحية كاحتجاج من التوير والنقوية^(٨). من هذا التفرع تنشأ الحاجة إلى فلسفة تحفظ الكل، أى الكلية، التى شنتها الزمن، بأن تنكز عن طريق العقل متضادات الفهم الخاطئة بسبب التجريد وتضع جملتها في المطلق. الفلسفة هي التصالح عن طريق الوساطة، الوساطة بين متضادات متناهية وبين التناهي واللاتناهي؛ إنها "تحرير النفس (XVI, ٤٤) من مثلتها عن طريق التطلع إلى رب" (XVI, ٨٤). لذلك تعنى الفلسفة للنفس: "حرية التصرف مع الذات (قارن VII, ٢٥؛ VIII, ١٧٥) أو العودة إلى النفس. هذا التطلع إلى المطلق يكون قضية، وتلك القضية تكون كقضية تاريخية ذات وجهين: وجه تاريخي فردي أو سيكولوجي ووجه عام أو تاريخي عام. يؤدي التطلع فرديا إلى المعرفة المطلقة كتحرر من الذاتية، كطريق من الاستبيان السيئ إلى الإدراك في صورة المعنى المجرد. في الفلسفة صارت المعرفة، تخطيا لكل الآراء والتصورات، علما موضوعيا من الحقيقة. الفلسفة كعلم مطلق هي أعلى درجة للنفس، درجة يتم فيها الاعتراف بالمطلق في الصورة الوحيدة التي يتم قياسها على المطلق وحده؛ فيها ترتفع مستويات الفن والدين، أى أنها في الوقت نفسه إنكار ومحافظة وارتفاع إلى مستوى عال. هذا الارتقاء إلى رب يكون دائما ممكنا، إلا أنه لم يتحقق بعد بالطريقة الحقيقية الأخيرة. في المقام الأول من الناحية التاريخية العامة تواجدت الحقيقة أساسا في صورة الفن والدين؛ وكذلك الفلسفة منذ وجدت جعلت لنفسها في التاريخ، بالاتصال بتاريخ العلم والعقل، تاريخها الخاص الذي تطورت فيه فكرة المطلق منطقيا إلى إتمامها الممكن. وحصلت كل النسبية التاريخية من خلال تصميم التاريخ على معنى أبطل مصادفة الوجود والفكر وأمدتها على الأقل

بالجواب، هكذا تم رفع الصيرورة والفاء التاريخيين في المطلق كصيرورة مطلقة. وهكذا يكون هيجل قد أتى فعلا بالإتمام المستطاع أو على الأقل قد سبقه.

الفلسفة إذا هي معرفة من المطلق، وفي الحقيقة هي "المعرفة المطلقة" (قارن ٥٧٥-٥٧٧، III)، وتحتوى على "أعلى الأفكار العقلانية عن الماديات المتواجدة" (٤١٠، IV). مادة الفلسفة ليست الإنسان أو الطبيعة، بل "الرب ولا شيء سواه" (XVI، ٢٨؛ قارن XVI، ٢٤١)، المطلق كأسمى وحدة لكل الأضداد. لذلك فالفلسفة "لاهوت عقلاني أساسي [...] وعبادة قائمة في خدمة الحقيقة" (XIII، ١٣٩)، وإن صح هذا التعبير هي "يوم الأحد للحياة كلها" (XVIII، ١١٤). وبما أن الفلسفة تختلف عن الاعتقاد في "مدلول الفهم" (III، ٢٦)، فإن واجبها الأول (في مخرج من الإدراك الذي يفكر في الأضداد) هو بناء المطلق للإدراك، هذا يعنى الوساطة الجدلية لكل الأضداد المجردة والنسبية. بهذا المعنى هي إذا "معرفة عقلية للفكرة". (VII، ٣٦٩) الفكرة المطلقة هي "المادة الوحيدة والمضمون للفلسفة" (VI، ٥٤٩). بمعنى آخر: "كل فلسفة هي في الأساس مثالية" (V، ١٧٢)؛ أو بإيجاز: إن الفلسفة تهتم بما هو كائن بشرط خلوده وعقلانيته (قارن XII، ١١٤).

الطريقة الوحيدة للمعرفة المقاسة على المطلق هي العلم، مثلما نال الرب من ذاته. وعلى هذا تكون الفلسفة، إذا ما صارت في الحقيقة علما مطلقا، كشفا للرب، كما يعلم هو ذاته، يجب بوجه خاص على المنطق (بالمعنى الأونتولوجي الشكلي)^(٩) أن يحاول أعمال الذهن في أفكار الرب، إن صح التعبير، قبل الخلق (قارن ٧٤٤). مثل هذا الاستخبار عن موضع الرب يكون ممكنا فقط لأن الإنسان، وخاصة الفيلسوف، وأخيرا وقبل كل شيء هيجل ذاته، هو لحظة^(١٠) متميزة في المطلق وفي قضية الصيرورة المطلقة. ويتضح أن طلب الفلسفة هذا يجب أن يبدو أعمق أمام الفكر البشرى الصحيح المتمسك بالتناهي وتناقضه. الفلسفة إذا (حسب الظاهر) عالم يجول على غير وجه، لكنها في الحقيقة ليست "جولا في النوم"، بل هي عموما "أكثر درجات الوعي يقظة" (XVIII، ٥٨). إنها حقا "شيء مفهوم من فئة قليلة، وليست من حيث المبدأ معدة للغوغاء أو قادرة على إعدادهم" (II، ١٨٢). لذلك فإن هيجل أيضا يريد على الأقل إتاحة إمكانية أن يسمو الشعب بذاته إلى الفلسفة.

إطلاق وتسبب الفلسفة في آن واحد، وتأريخ كل المعرفة مع المطالبة بالعلم المطلق في آن واحد، أديا إلى كم كبير من المشاكل التي أدت إلى تشتيت يقين أتباع هيجل، الذي جاءت فلسفته فقط لتحديد أهم ثلاث نقاط: الإقلال من التفكير المتأخر، والمناداة بالإيجابية المحافظة، والإلزام بحفظ ذات التكامل المستقل. الفلسفة كحركة فكر تاريخية هي في الحقيقة وكأنها لب تاريخ العالم، وفكر الزمن كفكر يجول في ذاته، ولكن هذا الوعي بالذات لإحدى الفترات الفكرية يمكنه في الحقيقة أن يأتي دائما في نهاية فترة ما، وتحديث صيرورة الوعي بالضرورة بعد ذلك (Post festum). هكذا تصاغ الفلسفة، بالأحرى زمنها، في أفكار، لكنها بهذا تكون أيضا بومة أثينا التي لا تطير إلا عند الغسق؛ الفلسفة تظهر كفكر للعالم فقط عندما يصبح ظاهرا الواقع قديما ويكتمل، وتصف ما كان بنظره المتشائم (قارن ٢٨، ٧١، ٧٧، ٧٨). هكذا تتأخر الفلسفة في قدومها للتناول كتفكر مرحلة ما، لكنها بينما تجعل ما هو كائن معلوما فإنها أيضا تتخطاه وتعود إلى تفكر جديد. بهذا تصبح علاقتها بالمجتمع وعموما بالتطبيق محلا للتساؤل. لا تستطيع الفلسفة حقا أن تكون ذات برنامج، سوف نسيء فهم ذاتها عندما تضع مثاليات (تلك المثاليات التي يرى هيجل أنها بديهيا [is po eo] بعيدة عن الحقيقة)، وتمت المناداة بما هو واجب. تستطيع الفلسفة أن تقول فقط ما يكون، هذا يعني أنها تدرك الواقع كعقلاني والعقلاني كواقعي. من هذه الناحية تبدو الفلسفة، كبرهان مجرد للواقعية، إيجابية بطبيعتها، وعلى هذا يبدو أيضا وجوب كونها محافظة سياسيا. إن ما أعطى الفلسفة بلا شك حقا الخاص ليس فقط ما يتها كواقع (ظهور)، ولكن ما هو في الحقيقة واقعي (كينونة). إنها إذا ذات نقد متاح على الأقل لأنها تفرق بين الوجود والظهور، بل ومعيارية من هذا الجانب- حتى عندما غفل هيجل عن إتاحة نقد فلسفته متجاوزا حده. على الأقل من آن لآخر يبدو هيجل مقتنعا بتوافق فلسفته مع واقع عصره، وباكتمال الفلسفة كلها عن طريق الفلسفة الخاصة، أو على الأقل اقترب بناء فلسفته من هذا الاستنتاج. يستطيع حق الفلسفة في المعرفة المطلقة أن يثبت ذاته (كما أكد هيجل) بالنظر إلى النسبية التاريخية لكل المعرفة، هذا يعني أن يبرهن على ذاته عندما تقف الفلسفة إما في نهاية التاريخ ويعنى اكتمالها أيضا نهايتها، أو عندما تعرض على الأقل إسباقا مثبتا لمعرفة ممكنة مطلقة (مما يعارض

شخصيتها كتفكر متأخر على أية حال). تستطيع الفلسفة كتفكر تاريخي للواقعية التاريخية، عندما ترفع حقها في معرفة مطلقة أن تصل إلى النظرة العامة للمعرفة المطلقة فقط في نهاية كل العصور. لذلك يجوز أن تكون فلسفة هيجل في الحقيقة مجرد نتيجة فكرية للتاريخ، لكنها لا تكون درجة انتقال تاريخية بعد ذلك. ويقدر ما كان نظام المعرفة المطلقة الذي وضعه هيجل مرتبطا بشخصيته، بقدر ما كان مرهونا بحياته.

يمكن النظر إلى فلسفة هيجل على أنها إتمام للفلسفة المثالية، وأنها صارت بذلك نزوة للميتافيزيقا المثالية (الحديثة). إلا أن مواقف مختلفة إلى أقصى درجة ومتعادية تنتمي لما تسمى بالمثالية الألمانية - حيث الفارق بالغ الحد بين نقد المعرفة لدى كانت وتأمل الفكر لدى هيجل.

مع ذلك فإن مفهوم "المثالية" العام ذو فائدة كبرى لأهم فترة في الفلسفة الألمانية حتى الآن. بطبيعة الحال انطلق كل ممثلي التطور الفلسفي من كانت حتى هيجل من وجود كون مثالي، حيث جعلوا هناك تقريبا بين الظهور والكيونة، والظاهر والفكر، وانبعثوا، وكان الأمر بديهي، من وجود فكر مطلق أقل وأكثر تشخيصا كأساس أصلي لكل الواقعية. أو بمعنى آخر: إنهم يمثلون مثالية ذات معرفة نظرية وأخرى ميتافيزيقية. من هذه الناحية تعرض المثالية من كانت حتى هيجل الإتمام الأكثر إحكاما بقدر الإمكان للميتافيزيقا الأفلاطونية-المسيحية، لكن تحت شروط حديثة العصر، هذا يعنى بالنظر إلى العلم الحديث. ويحاول كل ممثليه بطريقة مؤكدة أن يرثوا اللاهوتية ويحلوا محلها الفلسفة. ولأن الفردى من البواعث ونقاط الانطلاق والتطورات كانت مختلفة، استطاعت فيما بعد حركة الفكر هذه - بيانيا بدرجة كبيرة - أن تصبح مختلفة في مثالية نقدية من ناحية ومثالية نظرية من ناحية أخرى، أو بالأحرى ذاتية من ناحية وموضوعية مطلقة من ناحية أخرى. لهذه الدرجة يجوز أيضا أن يكون هذا التقسيم غير مرض- تاريخيا أو نظاميا- ويستطيع أن يوضح دائما إجماليا كيف استطاعت الفلسفة الألمانية أن تطور في عشرات سنين قليلة انقلابات شتى (كانت أكبرها بلا شك من المثالية النقدية إلى المثالية النظرية) من نقد معرفة تقييدى إلى ادعاء معروف ذاتيا بمعرفة مطلقة،

وكيف استطاع هذا أن يؤدي ليس فقط إلى سقوط المثالية، ولكن أيضا إلى أزمة متشددة للفلسفة التي أمكنها أن تصبح فيما بعد نقطة انطلاق الفلسفة الحديثة.

١-٢- فلسفات اغتراب (١١) جديدة:

دعا هيغل إلى ضرورة أن يسمو العقل البشرى في الفلسفة بواسطة "إجهاد المعنى" إلى عقل إلهي، والتعرف عليه في العالم، وإذا لزم الأمر مساعدته في التحقق. كانت الفلسفة من حيث مقصدها الذاتي هي فلسفة العقل (وأخيرا وليس آخرا في عزل عن ما أسموه فلسفة عقل التنوير). لكن محاولتها تأكيد العقل في الواقعية بأكملها، لم تستطع التوفيق بين قوى العصر المتعارضة. ولقد اتضح هذا من الناحية السياسية والدينية، وأيضا بالنظر إلى العلم الحديث.

على الرغم من أن التنوير ليس ضد المسيحية، بل فقط ضد "فساد" العقيدة المسيحية (الطائفية، الخرافات) وضد الفلسفة المرافقة لهذه العقيدة (الفلسفة اللاهوتية)؛ رجع التنوير بالمسيحية في النهاية إلى بعض المصادر (١٢) القليلة، مثل وجود الرب وخلود الروح. غير أن المثالية التأملية تعرض، بسبب الحاجة الدينية غير المرضية، توجيهها جديدا إلى الرب. لقد كانت المثالية في الأساس فلسفة دينية، لكن دين الإدراك كان لدى المفكرين الحديثين أكثر تقوفا من دين الفهم التنويري، ولم يستطع أن يحل محل دين الشعب. وقد وجبت محاولة إنقاذ الدين عن طريق الفلسفة (هذا يعني التأخي بين الشعور والفهم، والعلم والوحى بالمعنى الفلسفي) أن تظهر أولا أمام الدين كإلحاد ينكر وجود الرب، ثم أمام الفلسفة كنقص في شجاعة النقد.

بمثل هذا التباين كانت أو أثرت محاولة الإدلال على فكرة الحرية بفكرة الإدراك، نظرا لخبرات الثورة الفرنسية والواقعية الألمانية، ثم بالاعتماد على هذا القيام مباشرة بفتح آفاق أخرى للتطور السياسي. كانت فكرة الحرية السياسية موضوعا أساسيا للفلسفة السياسية في عصر التنوير، وصارت بعض الحالات هدفا أساسيا للثورات السياسية، حيث - إن صح هذا التعبير - تم بناء أقطاب حرية الفكر لدى تصور الإنجليز أكسن، أو بالأحرى التصور الفردي المستقل، والتصور الفرنسي، أو بالأحرى التصور الاقتصادي الاجتماعي. إن محاولة الفلسفة الألمانية

الربط بين فكرة حرية فكرية أو قانونية تؤاخي بين الفرد والمجتمع. وبين واقعية العلاقات الألمانية، لم تستطع أن تكفى بالمطالبة بحرية أكثر للدولة أو بالأحرى فى الدولة، أو تجعل الدولة القائمة كالنظيم الحقيقى أو العقلانى للحرية. خاصة ذلك التوجيه القوى للمثالية الألمانية عند برويسن (Preussen) وجب أن يتزايد ظهوره رجعيًا مع تقدم الانتكاس.

تمثلت نقطة انتقاد ثالثة (إلى جانب المسائل المطروحة من خلال الدين والسياسة) فى علاقة الفلسفة المثالية بالعلم الحديث. حيث حاولت المثالية الألمانية، كما هو معتاد منذ بداية العصر الحديث، تأسيس الفلسفة فى تماثل مع علم الطبيعة الحديث كعلم (تساؤلى أو نظرى) وتجاوز الضد بالفينومولوجيا المجردة بعلم المبادئ (ذى المعرفة النظرية أو الميتافيزيقا). إلا أن هذه الرغبة لم تستطع التحقق وأصبحت الفلسفة فى الحقيقة مجرد عرجاء تسير وراء تطور دائم السرعة للعلم. فقد بذلت جهدًا كبيرًا لتدمج المعارف الجديدة فى مذهبها الخاص، إلا أن التباعد بدأ يتزايد بين التأمل النظرى الفلسفى والبحث العلمى. ولذلك سرعان ما صارت الفلسفة بالنسبة لعلم الطبيعة ذى الإيجابية المؤكدة مجرد نسج خيال.

الانتقاد ذو الأغراض المختلفة وفيما بعد ذو التوجيه المختلف فى الفلسفة (المثالية) بدأ يتشكل فى فترة حياة هيجل، وتفجر بعد وفاته مباشرة. وقد انقسم أتباعه الكثيرون إلى ما سُمى الهيجليون اليمينيون والهيجليون اليساريون، وبقى "المحافظون" فى الجامعات، بينما أصبح "الثوريون" كتابًا أحرارًا. أى أن فلاسفة المثالية صاروا أساتذة جامعات، كما هو معتاد فى ألمانيا منذ العصور الوسطى المتأخرة؛ لذلك كانت فلسفتهم فلسفة متخصصة، صارت دائمًا بالرغبة فى تشكيل العالم عن طريق معرفة المبادئ، أى كما هو الحال فى التنوير الألمانى، نوعًا من حكمة العالم الأكاديمية. إلا أنه بعد وفاة هيجل بدأت أيضًا فى ألمانيا فترة المعتزلين المجددين، وخاصة فى محيط العمل الجامعى. وسرعان ما وقع جزء من الجيل الجديد، الذى سلك طريقه للحد من تأثير هيجل، عبر تطرف - مخيرًا أكثر من مسيرًا - فى أفراد أكاديمى، لكنه فى المقام الأول أفراد سياسى ودينى. وبقدر ما تطلع معارضو المثالية إلى السلك الوظيفى، بقدر ما أخفقوا فى بداياتهم؛ حيث صار دائمًا نقدهم للمثالية - وخاصة للميتافيزيقا المثالية - نقداً أيضًا للفلسفة الجامعية.

كانت المعركة ضد هيغل معركة ضد المثالية فى شكل المثالية المطلقة. وظهر التصالح بين الرب والعالم أو الإدراك والواقع لمضاديه كقمة مغالاة أحد أساتذة الفلسفة الألمان، كفرار من التشتت. تمسك المضادون - لهيغل - بحقيقة النفور ورفضوا كل التصالح إلى حين، على الرغم من أنهم ذواتهم، بمقاصد مختلفة، قد تطلعوا دائما إلى تحرر بعيد. واستهدفت الحملات الرئيسية الثلاث الإتيان بميتافيزيقا مضادة غير مسيحية، وإبدال اللاهوتية بالأنثروبولوجيا، والاستعداد لثورة عالمية شيوعية والتجديد الوجودى للعقيدة المسيحية. إلا أن كل مضادى هيغل قد ظلوا مشدوهين بهيغل، فى معارضة معلنة وتأييد باطن؛ حيث كان تضادهم للمثالية أكثر مثالية مما يعتقدون هم ذواتهم .

١-٢-١- شوبنهاور: تحرير الذات بإفنائها:

ينتمى أرتور شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) لعائلة تجار أثرياء ذوى ثقافة من مدينة دانتسج، وكان أبوه صاحب بنك، أما أمه التى انقطع عنها فكانت مؤلفة. وفى برلين حيث درس وسار مدرسا فى الجامعة، وحاول بتعال أن ينافس هيغل، وما انتشرت الكوليرا هناك عام ١٨٣١، إلا وأسرع إلى فرانكفورت، حيث قضى باقى حياته أعزب فى وضع يشبه الإحالة على المعاش. السمة الأساسية لشخصيته هى النشاؤم العدوانى. الطبيعة لديه هى معركة من أجل الوجود: "من يعيش، يعيش على حساب الآخرين". الحياة ذاتها "خداع مستمر"، المعاناة والملل؛ كل تاريخ حياة عبارة عن تاريخ معاناة، وما نعرفه كمجتمع بشرى هو فى الأساس الجحيم - ما البشر إلا أنفس معذبة من ناحية، وشياطين فى تلك الأنفس من ناحية أخرى". لذلك فالعالم هو أسوء ما يمكن أن يكون، هو شىء كان يجب ألا يكون؛ أفضل مما كان لعله يكون هو أولا يكون أى شىء كاننا مطلقا. من هذه الرؤية حاول شوبنهاور أن يواجه الميتافيزيقا المتوارثة - وخاصة المثالية - بفلسفة أخرى تعرض مباشرة محاولة أولى لإدماج البوذية عن طريق "ميتافيزيقا إرادة" منفصلة عن المسيحية فى الفلسفة الأوروبية. إلا أن أهم أعماله "العالم إرادة وفكر" (الجزء الأول، ١٨١٩، والجزء الثانى، ١٨٤٤)، قد تأثر من بعض الوجوه بفلسفة المثالية الألمانية.

انبعث شوبنهاور مع كانت من أن الواجب علينا هو التفريق بين الشيء غير المستبين في ذاته وبين الظهور المستبين، ومن أن العالم التجريبي بمثابة إنتاج لتصورنا. إلا أنه أنعم الفكر مع شلنج في أن الكينونة الحقيقية للواقع هي الإرادة، كما ادعى إمكانية استبيانها. أما مطابقة الإرادة الأولى باله شخصي فقد اعتبرها لا معقولة والتزاما جليا بدين الدولة. واستخرج واقعا من الظواهر - مثل الرغبة والغريزة - قياسا لإرادة أساسية ميتافيزيقية، هذا القياس الذي صار موضوعا للأفكار كما أصبح كإرادة فردية ذات تأثير في كل كائن منفرد. كل معاناة العالم تتبع، اعتمادا على هذه الميتافيزيقا السوداء، إن صح التعبير، من إرادة عامة تأتي بالضراء، والتخلص من هذه الرغبة الدائمة يمكن أن يعتمد فقط على عدم الرغبة في أى شيء. هذا التحرر الذاتي يمكن أن يحدث جزئيا بمساعدة المهارة، بالأحرى عن طريق رؤية جلية للكائن المثال وبذلك عبر تسكين آلام الفردية الحقيقية، أو عموما عبر سلوك أخلاقي، بالأحرى عبر الإشفاق، كإشفاق حقيقي، وبهذا يكون التغلب على التطاحن كتابع للفردية التي تدعى ذاتها. إلا أن التحرر الذاتي الأساسي يحدث فقط بمساعدة الاضطلاع الفلسفي على الاشتباكات الميتافيزيقية عن طريق الإرادة. وهذا ما اقتضى فلسفة ذات طابع جديد تماما .

حل سخط شوبنهاور بوجه خاص على المرأة وكذلك على أساتذة الفلسفة. وأوضح بحدة في عمله "Parerga et paralipomena" [ملحوظات وإضافات] (١٨٥١) الفرق بين الفلسفة "ك مهنة" و الفلسفة "كبحث عن الحقيقة"، و الفلسفة "ك تكليف من الحكومة"، و الفلسفة "ك تكليف من الطبيعة والبشرية" (IV, ١٥٩)، حيث لا يجوز أن تكون فلسفة منصات الأساتذة في أى مكان سوى إعادة صياغة وتبرير للدين الإقليمي. الفلسفة الألمانية على وجه الخصوص ليست إلا عمل موظفين، فلسفة أساتذة لأساتذة الفلسفة. إن هيجل هو أكثر المتشبهين سيادة بحرفية لوائح الفلسفة الإقليمية، "nevis alienis" دمية منصة الرئيس النشيطة" (VI, ١٦٨)، دجال بلا طابع، يمزج وقاحة منقطعة النظر بمجون (قارن ١٨٧، ١٨٩)، فلسفته "حكمة الدرجة الثانية" (IV, ١٦٤)، و "أجوف وأجن بضاعة كلام"، و "تهريج فلسفي" (IV, ١٦٥) و"فلسفة مجون مطلقة" (IV, ١٨٨). أما الفلسفة الحقيقية فإنها تحاول أن "تحل مشكلة الوجود" (V, ١٦٣). لذلك يجب على العقل، كما هو الحال دائما، أن يتحرر من أوامر الإرادة وبذلك يتحرر من النظر إلى الأشياء المنفردة. ذات

المعرفة، تلك الذات النقية الخالية من الإرادة" (٧،٧) تستطيع وحدها أن تسمو إلى العموم أو إلى الأفكار. هكذا فقط يمكن أن تكون الفلسفة (المرتبطة بالرؤية) معرفة تصويرية أو مجردة. فيها أظفر أنا عن طريق معرفة الذات ومحاربة الذات بحرية جديدة لتقرير المصير. ويؤدى الإقلاع أو التمسك إلى طمأنينة بمعنى سلب الإرادة وهذا يؤدى إلى انشراح دائم للصدر.

لم تعد الفلسفة إذا تؤدى لدى شوبنهاور، كما هو الحال لدى هيغل إلى التأخى مع الواقعية، بل إلى التحرر منها، ولم تعد تؤدى إلى تبرير الرب (المقصود إلى العدالة الإلهية)، بل إلى استحسان اللاشئ النقى (تحت تأثير بودا). هذا مما جعل سلبية شوبنهاور فى النهاية تعارض نفسها: الفلسفة تدرىب على التنازل، وبإعداد نظرى على النرفانا (الفناء). من هذا الجانب تكون الفلسفة لديه أيضا هى - كما هو الحال غالبا فى التقليد الغربى - تعلم الموت، ولكن ليست abnegatio sui كحب للرب إماتة للإحساس نظرا إلى ما هو روحانى وغيبى، لكن نفى الإرادة الأولى المنفردة الميتافيزيقية فى الأنا ذاتها. إذا تأثير الفلسفة هو تحرير الذات بإفنائها.

١-٢-٢- فويرباخ: الأثروبولوجيا بدلا من اللاهوت:

درس لودفيج فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٢)، الذى شهد مدينة لاندسهوت ميلاده ابنا لرجل القانون الشهير أنزلم ريترفون فويرباخ، بادئ ذى بدء اللاهوت فى هيدلبرج والفلسفة لدى هيغل فى برلين؛ ثم اتجه فيها بعد إلى إرلانجن، حيث حصل على درجة الدكتوراه ونال الأستاذية. إلا أنه سرعان ما خاب ظنه ربما لأسباب شخصية وبدأ يولى هيغل ظهره، بل وينتقده علانية ابتداء من عام ١٨٣٩. وما اتخذ علانية مذهباً مضادا معاديا للدين، إلا وتم عزله من منصبه ليظل حتى نهاية حياته عالما مستقلا.

يتجه فويرباخ متعمدا فى عمله "قواعد فلسفة المستقبل" (١٨٤٣) إلى "موضع الإنسان" (IX, ١٧٢) بدلا من "موضع الرب"، أى إلى موضع التناهى بدلا من موضع الإطلاق. وبدلا من أن يرى فويرباخ فى الإنسان صورة مطابقة للرب،

يرى فى الرب صورة مطابقة للإنسان، بهذا يكون هيجل قد انقلب لديه رأسا على عقب. بهذا الانقلاب فى الاتجاه الفكرى يكون فويرباخ قد نفى كل التقليد الدينى، ورجع به إلى إنتاج الخيال الإنسانى؛ حيث حلت الأنثروبولوجيا محل اللاهوت، والإلحاد أو المادية محل الدين. ويكون الرب مجرد مسقط للأنا الحبيبة، صورة تم إظهارها بالمظهر المثالى للإنسان، للإنسان عموما، أى للإنسان كجوهر نوع. بهذه الطريقة تزحف الأنثروبولوجيا ليس فقط كما هو الحال لدى كانت، إلى مركز الفلسفة، بل صارت مركزا لكل الفكر، وخاصة فى فلسفة الدين، التى تحل الآن محل اللاهوت، وبالأحرى صارت كشفا لقناعها. الإنسان هو أسمى كائن، لكن ليس كفردية أو كأنا متعالية، بل كأنا حبيبة وككائن نوع. الإنسان إذا كائن حى عاقل، ولهذا يجب أن تستعيد العقلانية حقها من فلسفة الروح التى مازالت قائمة.

لم يؤد إلغاء المطلق لدى فويرباخ إلى إلغاء إطلاق ذات الأنا، كما هو الحال فيما بعد لدى ماكس شتيرنر (١٨٠٦-١٨٥٦) (١٣)، بل إلى ضرورة التضمن بين كل البشر. حيث صارت ناقصة الرباط الودى، أو بالأحرى طبيعة الإنسان الاجتماعية التى لم تتحقق بعد، سببا للاحتياج إلى الخيال ولابتغاء حياة الآخرة. الرب فى الحقيقة لا شىء سوى كينونة الإنسان المؤهلة، كما توهمها هذا الإنسان فى تعاسته الفردية. ويقدر ما يستطيع الإنسان تحقيق ذاته ككائن اجتماعى، بقدر ما يخفى هذا السمو الخاطئ من تلقاء نفسه. وعلى هذا يجب أن يزول هذا الرباط مع الرب ويحل محله رباط بين البشر. "الموضع الطبيعى للإنسان، موضع التقابل بين الأنا والأنت، بين الذات والموضوع هو الموضع الحقيقى المطلق، وتبعاً لذلك هو أيضا موضع الفلسفة" (IX, ٣٣٧).

بذلك تصبح فلسفة فويرباخ ذات ممارسة، أى أنها تخطيطية تعليمية لكنها أيضا وقبل كل شىء (معنوية) سياسية. بدلا من أن تتجه الفلسفة الحقيقية، الفلسفة المستقبلية أو "فلسفة المستقبل" إلى الآخرة، إلى مستقبل الإنسان؛ عادت تسعى، اعتمادا على مقدمات مادية، إلى بناء البشرية المستقبلية. هكذا يزداد اتصاف موضع الإنسانية بشبه السمو، على الأقل بتجاوزه حاضره، وتحل آمال المستقبل الدنيوية محل آمال الآخرة القديمة. ويصح للأرض أخيرا أن تصبح الوطن الحقيقى

للإنسان، وفي الحقيقة عن طريق هدم اللاهوت، عن طريق "نقد السماء". هذه الفلسفة التي يجوز لها إحلال الإنسان الجديد محل الرب القديم، يسميها فويرباخ في عمله: "تظريات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة" (١٨٤٢) "التأملية الأنثروبولوجية" (IX, ٢٥٦). وبلا مقصد تبقى هذه الفلسفة، لأنها تحددت في معيار إنسان منعوت بالحق، ميتافيزيقية ومثالية. في الواقع يزداد ارتكاز فويرباخ على كشف القناع عن اللاهوتية المسيحية القديمة كأعداد لإنسانية جديدة.

١-٢-٣- ماركس: الثورة كتطبيق فلسفي:

درس كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) - ابن المحامي اليهودي الذي تحول إلى المسيحية البروتستانتية في مدينة ترير - القانون والتاريخ والفلسفة في بون وبرلين، اللتين تردد فيهما على جماعة الهيجليين الشباب أو الهيجليين اليساريين وبعدما لم يتحقق أمله في الحصول على الأستاذية في بون عمل صحفيا في كولونيا حتى اضطر للفرار إلى باريس وبروكسل ولندن، حيث كتب فيما بعد أعماله الاقتصادية. أما في أعماله الفلسفية المبكرة، التي تحول فيها تدريجيا إلى الشيوعية، فقد وقع بشدة تحت تأثير الهيجليين الشباب. لكن نقده لهيجل منذ البداية كان سياسيا، وأوقع بين تعاسة الواقعية ومثالية المذهب. وبهذا صارت الفلسفة - بسبب اختلاف جديد مؤكد بين إدراك (معياري) وواقعية (غير مدركة) - ذات برنامج منذ البداية. وحل لدى الهيجليين الشباب محل الصورة الرمزية الهيجلية للفلسفة كيومة أثينا التي لا تطير إلا عند الغسق، هذا الديك الساخر الذي يعلن بأذانه قدوم حمرة الفجر، أي قدوم الثورة.

هذه الرؤية "الجديدة" تجد انعكاسها الأمل لدى ماركس في تحضيراته وملحوظاته لرسالة الدكتوراه (١٨٣٧-١٨٤١). حيث يعتقد، مثل كثيرين، أن "فلسفة هيجل برمتها" قد لخصت كل المبادئ المعطاة تاريخيا، باجتهاد عقلي عديم النظر، في تركيب (١٤) تاريخي عالمي، والآن يمكن ويجب أن تصبح كنظرية عامة منتهية للعالم غير المنتهى وكإدراك علمي. على الفلسفة أن تتصف بالعملية. "مهنة الفلسفة ذاتها تتصف بالنظرية" (٧١؛ قارن ١٠٣). لذلك تظهر الفلسفة فيما بعد فقط كنقد قتالي. لكنها بأن صارت بعد ذلك في الحقيقة عملا ماديا، فقد تحررت

من ذاتها في الشكل المعنوي. "هكذا نتجت حتمية أن تكون صيرورة فلسفة العالم في الوقت ذاته هي صيرورة عالم الفلسفة، أن يكون تحققها في الوقت ذاته هو انعدامها (٧١). بذلك نشأت لدى ماركس قبل توجهه إلى الشيوعية فكرة إنهاء الفلسفة، أي أن فلسفة العالم تتحول إلى ثورة العالم؛ كما تمنى ألا يظهر فلاسفة آخرون، وتزول الفلسفة. كما اتخذ موقفا مطلقا، أيضا مع من سوى هيجل، حتى يستطيع الإسراع بنهاية الفلسفة والتاريخ.

لعب النقد الهيجلي على يد فويرباخ دورا مؤكدا في التصور الفلسفي لدى ماركس الذي تحمس لنقيض المثالية الفويرباخي، إلا أنه سرعان ما تجاوز وجهة فويرباخ غير السياسية. في مقدمته لنقد فلسفة القانون الهيجلية (١٨٤٣-١٨٤٤) أصبحت فلسفته الخاصة وكذلك المدلول الفلسفي التابعة له، سياسية تماما. "إن واجب الفلسفة القائم في خدمة التاريخ، بعد كشف القناع عن ظاهر التقديس للتحول الذاتي الإنساني، هو كشف القناع عن التحول الذاتي في ظاهرة غير المقدس. بهذا يتحول نقد السماء إلى نقد الأرض، نقد الدين إلى نقد القانون، نقد اللاهوت إلى نقد السياسة" (٤٨٩). يرى ماركس الآن في الفلسفة الهيجلية فقط انعكاسا للأحوال الألمانية، وقيسها بالمثال الذي يراه نموذجيا في الثورة الفرنسية. ويرى بوضوح، مقارنة نفسه بلوتر (Luther)، عن طريق تحليله للمجتمع - على الأقل في ألمانيا، لكن أخيرا في العالم كله - إمكانية التمهيد العقلي لثورة اجتماعية. "كانت الثورة تبدأ في قلب الراهب، أما الآن ففي قلب الفيلسوف" (٤٩٧). بهذا صار الفكر لا يدفع وحده إلى الواقع، بل الواقع ذاته يدفع أيضا إلى الفكر بدرجة تجعل العمل التاريخي الفعلي والفلسفي السياسي يستطيع أن يبدأ على قاعدة عريضة- بهذا أيضا وجب بناء طبقة ذات رابطة جذرية، "طبقة المجتمع الشعبي، لا طبقة المجتمع الشعبي بمعنى طبقة منفردة، بل طبقة تؤدي إلى حل كل ما سواها من طبقات" (٥٠٣). هذه الطبقة المستقبلية العامة ذات الكمال (Par excellence)، إن صح التعبير الطبقة المطلقة والنموذجية، هي البروليتاريا، التي هي الآن رفيق مرغوب فيه للفلسفة. "كما تجد الفلسفة أسلحتها المادية في البروليتاريا، تجد البروليتاريا أسلحتها المعنوية في الفلسفة، وبمجرد ما يلقي هذا الفكر البراق رواجاً لدى القاعدة الشعبية الساذجة، سوف يكتمل التحرر الألماني ليشمل البشرية كلها" (٥٠٤). وتصبح الفلسفة استيضاحا جديدا، سياسيا في المقام الأول، عن الواقع، ويصبح

الفيلسوف هو المنادى إلى سياسة جديدة ومفتحة كوسيلة لخلق بشر جدد، في الحقيقة من ألمانيا، وواقعا من تحرر نهائي قرره ماركس. "تحرر الألمانى هو تحرر الإنسان. رأس هذا التحرر هو الفلسفة، وقلبه هو البروليتاريا.

الفلسفة لا تستطيع أن تتحقق دون رفع البروليتاريا، ولا ترتفع البروليتاريا دون تنفيذ الفلسفة" (٥٠٥). وبدورها يكمل الإنسان ذاته فى هذا التحرر بمجرد كونه إنسانا، كما هو الحال حين أفاد ماركس فى عمله عن مسألة اليهود (١٨٤٣)، حيث يكمل اليهودى أيضا ذاته فى هذا التحرر [من يهوديته] بمجرد كونه إنسانا.

موضع البروليتاريا لدى ماركس هو الموضع الوحيد المطلق فى تطور الإنسانية، لأنه موجود من حيث المبدأ فى نهاية التاريخ، كيفما يستطيع الفيلسوف تسبقه. وعلى الرغم من أن ماركس ذاته ليس من البروليتاريا، إلا أنه أول هؤلاء الأفراد القلائل الذين وصلوا إلى وضع أنفسهم فى أثناء الأوقات العصيبة فى موضع البروليتاريا. بهذا صار الفيلسوف هو المدبر والمعد لثورة مبدئية صارت نهائية عالمية. لم يقل فقط ما هى، بل أيضا ما يجب أن تكون، وهو فى الحقيقة كالواضع لأفضل إصلاح ممكن للعالم. وكما سجل ماركس عام ١٨٤٥ فى دعوى فويرباخ الحادية عشرة، فإن "الفلاسفة لا يتناولون شرح العالم إلا ويختلفون، وربما يكون السبب هو الرغبة فى تغييره (٤). تواجه الفلسفة كعقل عملى واقعا غير عقلى، لذلك فهى تستطيع تطوير نظرية التغيير ذات التخطيط عن طريق ثورة عالمية، عن طريق [تلك الثورة] تتحول [الفلسفة] إلى تطبيق فلسفى وتسمو بذاتها. وفى النهاية، بعد قبولها الثورة، سوف نختنق كفلسفة متطورة سياسيا، ويبقى فقط علم إيجابى. وليس فقط تحت تأثير صديقه فريدريش إنجلز (١٨٢٠-١٨٩٥)، ابن أحد رجال الصناعة فى بارمشتد (Barmstadt)، ظهر ماركس فيما بعد متخليا تماما عن إمكانية وجود فلسفة خارجة عن نطاق العلوم.

ملحق كيركجارد: اليأس كأمل

ينتمي ثورن كيركجارد الدانمركي^(١٥) (١٨١٣-١٨٥٥) إلى تاريخ الفلسفة الألمانية، لأنه في أثناء دراسته في برلين - حيث عارض فلسفة هيغل، واعتبرها فرارا إلى فكر بعيد عن الواقع - طور الأساسيات الأولى لفلسفة الوجود الإيجابي، وصار بذلك هو المؤسس الأول لفلسفة الوجودية المتأخرة. نشأ كيركجارد في عائلة ذات تدين متشدد، ودرس اللاهوت تلبية لرغبة أبيه، إلا أنه مال في البداية إلى رومانسية إلحادية ثم صار بعد "هدايته" كاتباً ذا اتجاه ديني يحارب مسيحية المظهر أو مسيحية الأحد. وبعد فترة طويلة قضاها مع الكنيسة فيما يمكن أن نسميه "لعبة عساكر وحرامية"، التي يجوز اعتبارها قد أفادت كاستئناف غير مباشر لفكره الذاتي، اتجه أخيراً لإعلان خروجه على الكنيسة، حتى هذه الإعياء وانهار في الشارع ليموت في سن مبكرة ودفن مدقع.

كينونة المسيح لدى كيركجارد في المقام الأول بإدراكه، حيث الرب لديه لا موضع للتأملية الفلسفية، ولا مطلق الفلسفة، كمبدأ أولى ممكن، بل هو "المفارقة المطلقة" (XVI, ٢٠٩)، أو أكثر من هذا هو الغير^(١٦) الذي لا يمكن إدراكه. وساطة هيغل الجدلية بين التامهي والمطلق هي خداع ذاتي فلسفي. الرب هو الرب الشخصي للإنجيل، الذي يكافئ ويعاقب، ومن الممكن أيضا أن وجود بالنعمة. لذلك فإن كينونة الرب تعني تواجد رب غير مدرك. هكذا يريد كيركجارد أن يعتبر نفسه فقط كفيلسوف، ولكن أيضا "كأديب ديني".

مثلما عبر كيركجارد عموما عن فهمه للفلسفة، فقد حدث الشيء نفسه تجاه نقد هيغل. حيث هيغل بالنسبة له هو حالة استعراض فيلسوف مثالي يحاول أن يشتت الواقع في أفكار وجوهريات كيفما يرى. إنه الممثل الرئيسي "لعبيد القلم العاملين في خدمة مهام الفكر الخيالي الضخمة" (XVI, ١٨٨)، الذين "يريدون الزمجرة في التاريخ العالمي والصياح مذهبيا كالغريبان" (XVI, ١٧٤)، و"يلعبون بالرب مذهبيا وتاريخيا" (XVI, ١٧٢). الجميع يريدون أن يضلوا أنفسهم في الكلية،

ولا أحد يريد أن يكون إنسانا ذا تواجد فردي. إن التأمل النظرى الفلسفى الذى يتخلى فيه الفيلسوف المثالى عن نفسه كمفكر إيجابى الأساس، ويبدد نفسه فى سلبية الفكر (قارن XVI، ٥٣)، ويجعل ذاته تختفى أمام نفسه، ليس أفضل من الخروج العام من الذات من خلال العلم والمجتمع والكنيسة، ليس أفضل من الحياة فى المظاهر والهروب من الذات. هيجل الذى أراد، انطلاقا من موضع المطلق، أن يدمج كل شىء حتى ذاته فى المذهب المطلق، وكما يرى كيركجارد من المعتمد "كإدراك غير محظوظ" مجرد، لا يستطيع أو يريد الفكر بعد ذلك، وهكذا يظهر كمن بنى قصرا كبيرا، إلا أنه عاش فى كوخ بجوار هذا القصر (قارن XXIV/XXV، ٤١) ما أطلقوا عليه اسم الموضوعية العلمية هو، دون أهمية على الإطلاق، الأنا الخاصة وحدها هى موضع أهمية مطلقة لنفسها كذاتية. الموضوع الموجود هو على الإطلاق ومهم أو مغتم بذاته (قارن XVI، ص ٥١-٥٣، ١١٩، ١٩٢). "كل معرفة جوهرية تختص بالوجود، أو: المعرفة ذات العلاقة الأساسية بالوجود، هى وحدها المعرفة الجوهرية." (XVI، ١٨٨) الحقيقة هى الذاتية، والذاتية هى الحقيقة (قارن ١٩٤، ١٩٨، XVI). بهذا أحجم كيركجارد بوصفه أول فيلسوف حديث بإصرار عن كل الادعاء العلمى للفلسفة، وارتكز تماما على نفسه باعتباره "الذات الموجودة" (قارن ١٨٧ - ١٩٨، XVI). الفلسفة ليست مهنة ذهنية فى نطاق علم الطبيعة على وجه التقريب، بل صارت إقداما ذاتيا، يقوم على الوجود الذاتى، الذى يتصل من كل مذهب. يقوم كيركجارد الذى تميز من البداية حتى النهاية كانعكاس بتعريف الأنا كفكر بادئ الأمر على مستوى فلسفة المنعكس المثالية، حتى وإن اتصف هذا فى الحقيقة بالتناقض الواضح، أى أن الأنا هى "علاقة الذات مع نفسها، أو هى حالة علاقة الذات مع نفسها" (XXVI/XXV، ٨). إلا أن الأنا ليست فكرا حرا، ولكن وجود واقعى، عاجل وهو الفرد، المكلف عن نفسه هنا والآن. أنا لست انعكاسا ذاتيا نظريا فقط، بل إننى موجود فى حالة الخوف مما يتعلق بما هو ممكن، لأن القرار يجب على دائما. الأنا ليست فكرا إيجابيا يقبل الاعتراف بالفكر السلبي، ويسمو فيه بذاته إلى الفكر المطلق؛ الأنا ليست أيضا "كوجيتو" (١٧) متشككا، بل أنا مندفعة إلى اليأس، إن لم تكن يائسة. وفى النهاية تكون الأنا لدى ذاتها وجودا غير محق، أى أنها تناقض حتى بين النهائية واللاهائية، وتعيش الأنا فى الكيان الباطنى للخلوة أمام الرب.

يحاول كيركجارد، كمفكر ذاتي وجودي (قارن ٦٥ ، ٧٢ ، XVI)، أن يفكر في حياته وبحيا في فكره. لذلك تنحصر فلسفته (كما يتراءى له كأمر مسلم به تماما) بقدر كبير في استيعاب الأزمات الشخصية، وخاصة أزمة دينية، بسبب علاقته العسيرة بأبيه، وأخرى شهوانية، بسبب علاقة حب باعت بالفشل. أوضح في وصفه لما أسماه "مراتب في طريق الحياة" (١٨٤٥) الفارق بين ثلاث مراتب. المرتبة الجمالية (شهوانية) هي مرتبة الملذة الحسية، مرتبة اللوساطة غير الانعكاسية وغير الضميرية للوجود المجرد (النموذج هو عمل مونتسارت "دون جوان"). المرتبة الأخلاقية (الفلسفية) هي مرتبة الجدية أو مرتبة الفكر ذي المسؤولية الذاتية، ومرتبة الانعكاس والضمير (النموذج هو سقراط). المرتبة الدينية (مسيحية) هي مرتبة العقيدة، مرتبة قرة العين أو اليأس أمام الرب (النموذج هو المسيح ذاته). إلا أنني كفيلسوف أجد نفسي في المرتبة الأخلاقية، هذا يعني أنني تحملت مسؤولية نفسي كوجود غير متحرر، من حيث ذلك أعيش في مرتبة اليأس، مرتبة "المرض المميت". لكن سوء الحظ الحقيقي لا يكون في اليأس، بل في ألا يبدو المرء يائسا أو لا يكون يأسه صادقا. ذلك لأن اليأس هو حقيقة الوجود. ومن حيث ذلك فإن الفيلسوف الذاتي الوجودي بحق أو اليائس بالفعل، يكون على الأقل في الطريق إلى "القفزة" الممكنة إلى العقيدة. يكون لديه تعريف أولى للرب كمطلق، لديه يتحول "الانعكاس السطحي" إلى "انعكاس يتصف بمخافة الرب". هكذا تكون الفلسفة مرحلة، أو أكثر من هذا، قفزة إلى الإيمان، إلى فناء ذاتي في التناقض بمساعدة النعمة الإلهية.

عن هذه القاعدة للفلسفة تم الإيضاح بطريقة غير مباشرة أكثر منها مباشرة. الفلسفة لدى كيركجارد عبارة عن تحول مجرد من الوجود الشهواني إلى المأمّن الخارج عن الطبيعية (بصرامة على الرغم من تداخلات مؤكدة بين المرتبات لا يوجد توسط، بل مجرد قفزات). من ناحية أخرى تحتل المرتبة الأخلاقية - الفلسفية كل ميدان الحياة والفكر الفسيح، مما جعل الإمكانيتين الأخرين تتدهوران إلى تعبيرات جانبية؛ لأن مرتبة السذاجة غير المتروية قد تم فقدانها لدى كيركجارد، أما مرتبة المأمّن المنعكس فمن الواضح أنه لم يتم التوصل إليها، بل سبق إليها فقط بالفكر والأمل. الفلسفة في الحقيقة هي حل مؤقت، لا تستطيع أساسا

سوى الإعداد لإلغاء ذاتها لصالح الدين. هكذا تصبح الفلسفة تمهيدا دراسيا، لا تستطيع معرفته إلا ظنا، ولهذا فهي تعلن عن نهايتها القريبة. الفلسفة إعداد للعقيدة عن طريق نفى الذات. وسوف تبقى على حالها دون حل، لأن يقين العقيدة ينقصها، لأن النجاح لم يصب قفزتها إلى مبدأ "أنا أؤمن لأن الأمر لا يقبله العقل" (١٨) على الرغم إذا من أن الفلسفة برمتها قد تم إدراكها لدى كيركجارد بالنظر إلى المسيحية، فإن الفلسفة والدين صارا لديه أخيرا متنافرين. فبينما أراد هيجل تصالح الفلسفة والدين، تملصت الفلسفة لدى كيركجارد من الدين بوجه عام، ولم ينجح فيما أراد أن يصل إليه بمساعدة الفكر: ألا وهو أن يظل مسيحيا مؤمنا. لقد ظلت القفزة لديه مینوسا منها، لكن اليأس الحقيقي تضمن لديه على الأقل شيئا من أمل التحرر.

١-٣- نيتشه: عبث ومذهب:

كان فريدريش نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) بين فلاسفة القرن التاسع عشر المنطويين على أنفسهم هو آخر كبار معارضي المثالية. شهدت "روكن" (Röcken) التابعة لمدينة "لوتسن" (Lützen) ميلاده ابنا لأحد القساوسة البروتستانت، ثم قام بدراسة الفيلولوجيا القديمة في بون وليبتسج، وما بلغ الخامسة والعشرين من عمره حتى صار أستاذا جامعيا قبل نيله إجازة الدكتوراه، تلك الوظيفة التي تركها بعد عشر سنوات بسبب المرض، أو بالأحرى بسبب اكتئاب مستديم. عشر سنوات آخر عاشها منتقلا "شاردا" حتى خارت قواه عام ١٨٨٩ في "تورين" (Turin)، على ما يبدو نتيجة إصابته بالزهري. أما في بقية عمره فقد أصابه العته (الجنون). إلا أن الخمسة عشر عاما، التي استغرقها إنتاجه الفلسفي، قد شهدت - تقريبا على أعلى مستوى - معركة منقطعة النظر ضد الميتافيزيقا الأفلاطونية - المسيحية كأساس للتقاليد الغربية. وبينما حاول إسقاطها، صار تقريبا، وكأنه آخر الميتافيزيقيين وفي الوقت نفسه مؤسس ما هو حديث.

مر نيتشه بتطور سريع، ليس واضحا أو حازما في تفاصيله على الإطلاق. حيث يقوم انبعاثا من نقد شامل لحضارة عصره، لما أسموه "البناء التاريخي"، بتطوير سلسلة من الأفكار الأساسية، التي توترت فيما بينها، لكنها اتحدت في رفض الفلسفة الغربية برمتها حتى ذلك الحين. الدعوى المركزية الأولى لديه -

بعد رجوعه للحضارة القديمة لينصر ديونيزوس على أبولو السائد - هي "موت الرب" على فقدان كل القيم الموروثة تترتب "سيادة العدمية" الواقعية. لذلك نشأت لديه ضرورة "إعادة تقييم كل القيم"، بالأحرى اقتضاء خلق قيم جديدة غير استعلانية؛ هكذا لا تكون الحقيقة سوى تفسير غريزي منظوري للعالم، إما يتطلبها الضعف أو تفرضها القوة. وفي أفق هذا الإخضاع لكل القيم والحقائق يحتفى نيتشه (متأثراً بشوبنهاور، لكنه أيضاً مضاد له) "بإرادة القوة" كقوة "خارجة عن نطاق الخير والشر". "الإنسان الأعلى" هو إذا جوهر مشخص لقوة التأثير اللاأخلاقية. في هذه الحالة يجب أن يتم مذهبياً استنابات الآدمية [الإنسانية] العليا (ذات الشهوانية البالغة). فقط في الاعتراف باللاأخلاق (amor fati) سوف يحتمل الإنسان الجديد "العودة الأبدية للمثيل" دون أى "عالم خلفي".

لم يعد هيجل خصماً يذكر لدى نيتشه، الذى تتخطى خصومته الحاضر والماضى القريب متجهة نحو بدايات الفلسفة المثالية فى الغرب، وخاصة نحو سقراط، كأحد "الرعاع"، وأفلاطون، كعدو للشهوانية، بالأحرى نحو مثاليتهما ونحو مذهب الفكر الميتافيزيقي. هنا يكتشف نيتشه تحت التجلى الرومانتيكى لمن هم قبل سقراط، الذين يحتفل بهم كأبطال الفكر العقلانيين، بدايات كل المساواة الاجتماعية وكل الإقلال من قيمة الشهوانية وما نتج عن ذلك من منشأ نزعات أخرى، أرشدت - بدعم من المسيحية - إلى حكم العبيد والرعاع الحديث، بالأحرى إلى الديمقراطية والاشتراكية. فى هذا الصدد نجد أيضاً لدى نيتشه نقطة انطلاق نحو احتقار أستاذ الفلسفة الجامعى فى ألمانيا، حيث هو شذوذ يصيب الفيلسوف الحقيقي. متأثراً بشوبنهاور ينتقد نيتشه فى الجزء الثانى من "تأملات فى غير الألوان، فوائد التاريخ للحياة ومضاره" (١٨٧٣-١٨٧٤)، فلسفة عصره كمجرم تعلم، أى كمتعلم متكرر يدعم الحكومة والكنيسة ولا يدعم الحياة الحقيقية. الفلسفة لذاتها "هى أصدق العلوم كلها"؛ الفلسفة الحقيقية هى "إلهة سليمة الطوية عارية" يخدمها الفيلسوف "متسماً بوفاء الرجال" (٢٤٠). على الرغم من هذا الانتصار الذى تحققه الرومانسية الفلسفية المؤكدة وما يتطلبه عصرها من قصائد شعر الرجولة لدى نيتشه، يتبين أنه مازال يستمسك بالفلسفة كعلم.

كذلك فى الجزء الثالث من "تأملات فى غير الألوان، شوبنهاور المربى" (١٨٧٤)، تم من جديد توجيه الفلسفة الحقيقية ضد التعلم التاريخى المجرى ضد لين

القيادة السياسية لفلسفة الجامعات- الفلسفة الحقيقية هي علم الحياة. تكون لدى الفيلسوف الحقيقي، أى "العبرى" الفلسفى (٣٠٥)، الذى لا يكون معلما إلا على كرهه، "تظرة حرة لا تقاس" (٣٢٥)؛ إلى الفيلسوف الحقيقى تنتمى "الحرية ودائما أبدا الحرية" (٣٥١، قارن ٣٢٥). هنا أيضا يتطلع نيتشه فى المقام الأول إلى شخصية الفيلسوف الذى يقارنه بالفنان، أقل من تطلعه لشخصية الفلسفة ذاتها، ويجد بالذات فى شوبنهاور "أول ما يحتاجه الفيلسوف: إنها الرجولة الفظة التى لا تلتين" (٣٤٩). كما يتضح جدا ميل نيتشه إلى التشكيل الذاتى، حيث فى البداية التحلى الرمانتيكى وإبداع بطولة الفيلسوف ثم بعد ذلك مباشرة الإنسان الأعلى بصفته سوبرمان.

يضع نيتشه فى الوقت ذاته الفيلسوف فى صلة كلية مع الحياة والطبيعة ويعتبر الفيلسوف متطلعا إلى موقفه الميتافيزيقى فى الكون، (مثل الفنانين) كإنتاج طبيعة تجريبية. "الطبيعة ترمى البشر بالفيلسوف وكأنه سهم، لا تصوب، لكنها تأمل أن تصيب هدفا فى أى مكان (٣٤٥). لم يعد الفيلسوف إذا، كما هو الحال عادة مع الفلاسفة القدامى، مختارا ورسولا من الرب، ولكن مجرد أداة ضعيفة لطبيعة مؤقتة أكثر منها غائية، أساسا غير معلومة الكنه، تعانى من ذاتها، لكنه [الفيلسوف] يظل أيضا ظاهرة شاذة أكثر مما سبق نتيجة لتأليه العبرية. الآن يجد الفيلسوف نفسه كبطل حزين ذى معاناة، بينما تبدأ الفلسفة فقدان شخصية العلم بمعناه الأكثر صرامة، وتصبح علم "سرور".

فى عمله "العلم المسرور" (١٨٨٢-١٨٨٦) الذى يريد أن يعطى إنا بشكل جديد للفلسفة والعلم، يحاول نيتشه أن يعرض تطلعه أساسا إلى طبيعة الفلسفة. تحت عنوان "لماذا لسنا بمثاليين؟" نبه إلى عداوة الشهوانية لدى العديد من الفلاسفة الذين وكأنهم أغلقوا آذانهم حتى لا يسمعون "موسيقى الحياة"، التى كانت لديهم "موسيقى - صفارة الإنذار". "تود اليوم أن نكون على أتم استعداد أن نقوم مباشرة بالحكم العكسى (ما يمكن أن يكون خطأ فى ذاته): أى أن الأفكار أسوء تضليلا من الشهوانيات، الأفكار بكل ما لها من ظاهر بارد مصاب بالأنيميا [فقر الدم]، وليست مرة واحدة دون هذا الظاهر. إنها تعيش دائما على "دم" الفلسفة [...] وقد كان التفلسف دائما نوعا من مصص الدماء" (٢٤٧). الفيلسوف مصاص للدماء، يعيش على دمه الخاص حتى الآن، وربما أيضا دائما وأبدا. وليست هذه هى آخر كلمة

لنيتشه عن فتنة المثالية كماشوخية [حب للعذاب]. حيث قال "فى البحث الشامل (Summa): كانت المثالية الفلسفية برمتها مثل المرض تقريبا، حيث إنها، كما هى الحال لدى أفلاطون، الحذر من الصحة المفرطة والخطيرة، والخوف من الشهوانيات القوية غاية القوة، وذكاء أحد السقراطيين الأذكياء" (٢٤٨). هكذا تظل محاولة التحليل النفسى لأغراض الفيلسوف مبهمة أمام كل عين.

يظل ما يشبه هذا التعسر قائما عند تقدير الفلسفة عام ١٨٨٦ فى مقدمة العلم المسرور. هنا أيضا تكون الفلسفة لدى نيتشه تعبيرا عن شخصيته، وفى الحقيقة علامة للصحة أو المرض، حيث يستطيع المرء أن يتقلسف من الافتقار أو الترف، وبالتالي مضاد أو مؤيد للشهوانية، "لقد تساءلت بما يكفي، إذا ما كانت الفلسفة، بتقدير كبير، حتى الآن هى عموما مجرد عرض الجسم وسوء فهم الجسم" (١١)، قارن (١٠، ١٢). فلسفة الجسم لدى نيتشه تفهم أيضا الفلسفة ذاتها بطريقة استثنائية على أنها تعبير الجسم (على ما يبدو دون تناول نفسه نسبيا). هكذا تكون الفلسفة هى العلاج والترف، التسامى أو "التجلى" للشهوانية، لأيدولوجيا النفسية الفيزيائية التى تتولد حتى الآن وربما أيضا فيما بعد من الجسم فى المقام الأول. لم يعد الفيلسوف، كما هو الحال لدى أفلاطون، هو المحب الأكبر، بل فقط المتألم الأكبر. "الألم الكبير هو المحرر الأخير للعقل، هو المعلم الأول للشك الكبير. [...] الألم الكبير، هذا الألم الطويل البطيء الذى يتمهل، بينما نحن وكأنا نحترق فى نيران لا تنطفئ، يجبرنا نحن الفلاسفة، أن ننعمرق فى داخلنا ونتخلص من كل ثقة وطيب طوية وتستر وتلطف وتوسط، من كل ما كنا قد أخضعنا إنسانيتنا له من قبل. إننى أشك إن كان مثل هذا الألم "سيصلحنا"؛ لكنى أعلم أنه سيعمقنا" (١٣) هكذا تظهر صحة الفيلسوف أخيرا فى القدرة على تحمل المرض وربما فى العنور على "حظ جديد" فيه (١٣). وفى الحقيقة يظل هذا التقدير للفلسفة كتضحية بالنفس متناقضا، لأنه يمكن أن يبدو وكأنه لا يمكن تجنبه، لكن نيتشه يتمنى الآن أن يظهر فيها بعد الطبيب الفلسفى، [...] الذى عليه رعاية "الصحة العامة" لدى الشعب والعصر والسلالة والإنسانية" (١٢). إن الفيلسوف، كما كان حاله لدى أفلاطون وفى التنوير، كطبيب للدولة أو حتى لكل الإنسانية، يعود مرة أخرى إلى التطلع للحقيقة، يريد فقط أن يهيب الصحة والحياة والقوة.

لا يبقى إذا إلا خطوة صغيرة للوصول لتصور الفيلسوف كمشرع للقانون، حيث وجود "بالحقيقة" التي تروقه، ويقوم كإنسان أعلى بإصدارها بالقوة كقانون للرعاع. وإذا بالفيلسوف كضمير للعالم يصبح في عمل نيته "فوق كل اعتبار" (١٨٨٥-١٨٨٦)، تحت العنوان الفرعي "مقدمة فلسفة المستقبل"، قاضيا للبشرية. وترتكز الأهمية على إبراز "سيادة الفلسفة وواجبها القيادي" (٦٦٥) ضد الفلسفة الجامعية التي يتم فيها استعمال المفاهيم وكأنها موميאות. لكن ملك الفلسفة الجديد لم يعد، كما هو الحال لدى أفلاطون، ذا أعلى معرفة نظرية، بل هو مؤسس *ex auctoritate sua*. ها هو مشرع قانون الفلاسفة يصبح أخيرا حاكما قيصريا مستبدا. أو بمعنى آخر تكون الفلسفة أيضا طرازاً لإرادة القوة، والفيلسوف لا يكون *le roi philosophe* (الفيلسوف الملك)، بل *la bête philosophe* (الفيلسوف النعبي). يصبح الفيلسوف مريباً لإنسان جديد، وبالطبع هذا لدى نيته أمر رجالي محض، أمر أرسنقراطي المولود والقسيسين ذوي العزوبة، الذين يتولون سيادة الأرض.

إلا أن نيته يطور أيضا تصورا آخر للفلسفة مختلفا تماما. حيث نجده في عمله "العلم البهيج" بعد أن يشبه الفيلسوف بالراقص، و يعتبر الرقص "صلاة" (٢٥٧) يضع في عمله "فوق كل اعتبار" تعريفا للفلسفة "كلعب"، وهذا اللعب تجربة وإغراء في وقت واحد. الفيلسوف، وهو مشرع القانون لذاته، يتحرك بحرية في إمبراطورية الإمكانيات المحتملة، التي يجرى بها التجارب، دون سند ودون عهد. إنه يلعب لعبة ويعرف أنها مجرد لعبة. هذه الحرية لفكر الغد الحر هي أيضا حرية خطيرة عليه يجب على الفيلسوف أن يغامر دائما ويستطيع أن يواصل السبيل. إنه يعلم أنه يلعب لعبا خطرا، يلعب بحياته وإن صح التعبير *va banque* "يلعب اللعب الخطر" (٦٦٦). الفلسفة ليست إذا علما أو عملا، لكنها رقص ولعب. هكذا يجب بالتأكيد إبراز حرية الفكر، لكن الفلسفة هي أيضا لعب سيئ أو هي اللعب السيئ فحسب، لعب خطير ورهيب، ليس في النهاية للفيلسوف ذاته، لكن لعب فيه إمكانية كل شيء أو لا شيء.

هكذا لم تعد الفلسفة علما بحقائق الأشياء، بعدما انحل مفهومها الموروث لدى نيته بطريقة مزدوجة لكنها تكميلية، عبر تجميل متوقع وتحدث ظاهر في السياسة. من الناحية الأولى يظهر التفلسف كلعب شبه إلهي أو شيطاني، إن لم يظهر أكثر من ذلك كعبث غير مسئول أو ساخر؛ ومن الناحية الثانية يكون

الفيلسوف مناديا بقوانين للشعب أو واضعها، حاكما مطلقا، إن لم يكن أكثر من ذلك صاحبا للقوة ذا نعم خاصة. على أقل تقدير يتخلص - ما أسموه - العقل الكبير في رأس سيد الأرض الجديد من كل المقاييس الإنسانية العامة التقليدية. إن رزح عبيد البشر غير الفلاسفة تحت الحكم، هو مجرد لعبة للإنسان الأعلى؛ لعبة مؤسسة حكم شاملة لما سواه، وهو ذاته يظل حرا، ملكا رفيعا فوق كل شيء. هكذا تطورت في بديهية الفلسفة تلك الرومانسية السوداء التي تتناقض بوضوح مع التصور السائد الحديث للفلسفة كعمل علمي. التفلسف فكر حر وسعيد، لكنه أيضا فكر في نطاق العدمية وقد أشرف على الهاوية. أما الفكر الذي أدرك الارتقاء إلى المطلق، لم تعد له ذكرى؛ حيث حل حب الذهن (amor fati) محل حب الإرادة (amor Dei intellectualis)، وحلت الموافقة على الضرورة محل التصالح مع الرب كتحمل للتحويل.

١-٤- المثالية ونقيض المثالية:

كانت الفلسفة برمتها لدى هيغل "مثالية مطلقة"؛ مادتها كائن الشيء المتواجد في الظواهر، بالأحرى البناء المثالي للوجود. وكان واجب المعرفة الفلسفية هو التعرف على عقلانية الواقع الذي يؤدي إلى التعرف على واقع العقلانية. هكذا وجب على الروح الإنسانية أن تسمو إلى معرفة الروح الإلهية، هكذا كانت الفكرة المطلقة هي المادة العليا للفلسفة. وعلى هذا صار من الجائز أن تحمل فلسفة هيغل اسم "المثالية"، وكذلك التفريق بينها [كمثالية مطلقة] والمثالية المتعالية، والمثالية الذاتية، والمثالية الموضوعية (أى بين هيغل وكل من كانت وفيشته وشلنج)، كما أن الفلسفة - إذا ما أردنا التفريق بين مثالية الميتافيزيقا، ومثالية المعرفة النظرية، والمثالية العملية - هي قبل كل شيء مثالية ميتافيزيقية، لأنها تنجز الهوية بمنتهى الإصرار من الواقع والعقل أو من الوجود والفكر.

وجدت مثالية هيغل المطلقة حربا من أعدائها الذين اعتبروها إطلاقا للذات، وذلك في الحقيقة من خلال وجهات نظر تامة الاختلاف. باختصار يمكننا أن نقول: اتجه شوبنهاور إلى الفهم الخالي من الوهم، وكيركجارد إلى مسيحية متناقضة، وفويرباخ إلى إنسانية مثالية، وماركس إلى مجتمع المستقبل. كلهم انتظروا (كما

فعلت الفلسفة المثالية أيضا) النهاية المفاجئة للفلسفة عن طريق نوع من التحرر: يراه شوبنهاور وكيركجارد عن طريق فقدان إرادة فردى أو عقيدة مسيحية، وفويرباخ وماركس عموما عن طريق مجتمع يوطوبى نقي هذا التطلع إلى نهاية النفور (عن طريق النرفانا أو الرب، الإنسانية أو المجتمع، أى التاريخ) يجعله هؤلاء مرتبطا بميتافيزيقا مؤكدة، وإن أردنا القول إن لديهم قسطا من الدين re-ligio على أية حال إن شوبنهاور وكيركجارد، وفويرباخ وماركس، على الرغم من أنهم يحاربون فى تقديم لهيجل فى مثاليته الميتافيزيقا المنقولة، يرون كل وجودهم وموقفهم عندئذ إن صح التعبير من الخارج: من رؤية اللاشيء الأبدى أو الإرادة الأبدية، من رؤية رب أبدى فوق التاريخ، من رؤية إنسانية مكتملة أو من رؤية تاريخ حتمى للعالم. لكن بينما يريد شوبنهاور أن يهرب من الواقع عن طريق الاستغناء، يحاول كيركجارد وفويرباخ وماركس أن يواجهوا الحاضر: كيركجارد عن طريق إدراك وجودى للحظة، وفويرباخ عن طريق التوجه نحو الشهوانية، وماركس عن طريق انحياز سياسي. فى أثناء ذلك يسير اتجاه تهديم المثالية صراحة من اللاهوت إلى الأنثروبولوجيا. وتصبح ميتافيزيقا شوبنهاور بقصد نقيضا للاهوت أو نقيضا للتأليه. إلا أن كيركجارد لأنه منع على نفسه التأمل النظرى عن الرب، ينحصر أساسا فى الوجود الإنسانى (فى علاقته بالرب المجهول). الموضوع الأساسى للنقد لدى فويرباخ هو اللاهوت، أمام ماركس فلم يعد الرب موضوعا لديه، حيث يتناول التحرر السياسى للإنسانية فقط.

ويستمر هذا الاتجاه "الأنثروبولوجي"، أو حتى "الذاتى". إلى حد ما نحو فلسفة ما بعد المثالية. نتيجة لهذا جاء تحول فكرى متطرف عبر أفكار الجيل الجديد المبدعة فى أعوام قليلة بعد هيجل. بنفسها تحللت الرابطة القديمة بين الفلسفة والدين والعلم. وإن كان كل من شوبنهاور وكيركجارد وفويرباخ وماركس فى انطواء وقتها، إلا أن أهمية طريقة فكرهم قد تجلت إلى حد كبير قبل نهاية القرن التاسع عشر ثم أصبحت بعد إدراك متأخر فى القرن العشرين ذات تأثير كبير. لقد صار هيجل على أية حال فى نهاية القرن التاسع عشر وكأنه قد طواه النسيان، وصارت المثالية الألمانية مفرعة وكأنها غول.

مع كل ذلك - على الرغم من عداء الميتافيزيقا ونقيض المثالية - توجد فى كل مكان بقايا من المثالية والميتافيزيقا، حتى وإن يكونوا فى أغلب الأحيان دون

برهان، وبالتواء، وبتغيير يصل إلى الأسس. استهدفت المعركة ضد هيجل فك الميتافيزيقا المثالية. نجد أولا شوبنهاور الذى ينتمى فى الحقيقة إلى الميتافيزيقا، وهو أيضا نظرى المعرفة المثالية وفيلسوف الأخلاق، لكن السبب الأساسى لكل شيء لديه لم يعد هو الفكر المفكر فى ذاته (العقل، الفكر) عند شخص أساسى إلهي، لكنه على الرغم من قبوله الأفكار، مجرد إرادة غير عاقلة عمياء، ومطلق غير معقول. أما كيركجارد فهو مقتنع بوجود رب، يدعو كفكر وشخص، ويعرف كتهديد واستبشار؛ لكنه يحرم على نفسه كل التأمل الميتافيزيقي للمطلق ويحارب فى المقام الأول إرجاع هيجل الواقع إلى الأفكار أو إلى فكرة مطلقة. أما فويرباخ فيتجه نحو فكرة طبيعة الإنسان الاجتماعية العامة ويفترض كينونة معيارية للإنسان، أى أن الإنسان كائن جسى ونموذج فى الوقت ذاته، لكن اهتمام فويرباخ الأول ينصب على الفرد الجسدى الذى يريد أن يجعله مركزا للفلسفة. أما ماركس الذى يتجه نحو أنثروبولوجيا مادية ومنكرة لوجود الرب، فهو يرى كل ما هو دينى ظاهرة ثانوية؛ من باقى الميتافيزيقا المثالية نجد لديه المرغوم فقط *malgré lui*، على سبيل المثال فى إدراكه للجدل كقانون أعلى لكل الواقع أو لطبيعة منحرفة تاريخيا (معيارية)، وكذلك كمثالية مؤكدة ومفاجئة وعملية فى ترابطها من أجل عدل اجتماعي. كما لا يستطيع نيتشه ذاته الذى يريد أن يرفض مع الميتافيزيقا والمثالية أيضا الأخلاق، وكذلك الحقيقة كهدف للفلسفة، ويرى الوجود كإرادة القوة والرجوع الأبدى للمثل كقانون أعلى للوجود، أن يتحرر تماما من الميتافيزيقا المثالية أو شيء من المثالية الميتافيزيقية. لا غرابة إذا أن تتواجد دائما وأبدا فى فلسفة القرن العشرين التى لم تكتب على رايتهما تطرف كل من ماركس ونيتشه. أنواع لهذه المثالية، وبالطبع أيضا نقيض المثالية.

٢ - العلم ورؤية العالم استرداد الوعي وتوجيه جديد

لم يؤد انهيار المثالية الألمانية إلى إنكار الميتافيزيقا المثالية فحسب، بل أيضا إلى استهانة عامة بالفلسفة، ولم تتماثل هذه للشفاء من تلك إلا شيئا فشيئا. وإذا بالفلسفة التي تم النهوض بها في عصر التنوير إلى علم موجه وحلت محل اللاهوتية، يزداد وقوعها كفلسفة الجامعة في الانعزال، حيث سارت أحد التخصصات العديدة، وصارت في الحقيقة تخصصا يشك فيه علميا، ولا يجد إلا الضئيل من الاحترام في الجامعة وخارجها وقد استسلم إلى مصيره. اتجه الاهتمام العام في المقام الأول إلى علوم الطبيعة التي قدمت أحكاما وتأثيرا، وكذلك إلى العلوم التاريخية المزدهرة وإلى قضايا فلسفة التاريخ المرتبطة بها، بالأحرى إلى النسبية التاريخية لكل حقيقة غير احتمالية. في الحقيقة لم يتوقف تواجد فلسفة الجامعة، فمتلما تواجدت حوالي عام ١٨٠٠ إلى جانب المثالية التأملية التي ميزت فترة بعينها، فلسفة أخرى مذهبية تنتمي إلى كانت، تطورت أيضا [المثالية] بعد وفاة هيجل في اتجاهات مختلفة، إلى حد ما تحت تأثير وفاته، إلى ما يمكن تسميته المثالية المتأخرة. علاوة على ذلك كان هناك تيار مضاد واسع لنظريات مادية أو طبيعة حاولت الظهور كامتداد لعلوم الطبيعة، أو إرجاع ذاتها تحليليا إلى نجاح علوم الطبيعة، وعلى سبيل المثال إخراج السيكلوجيا كعلم أساسي جديد. على العكس من ذلك بقيت الفلسفة النقدية خارج فلسفة الجامعة لا يعتد بها مطلقا. وصارت نظريات الفلاسفة المنطوقين مثل شوبنهاور وماركس وكيركجارد عند نهاية القرن التاسع عشر محلا للاضطلاع، عندما شن نيتشه غارته العنيفة على كل الفلسفة المتوارثة ممهدا الطريق لبناء فهم جديد للفلسفة.

حصلت فلسفة المحترفين على أولى بواعثها "الجديدة" - الفلسفة المبتكرة - من العلوم، بالأحرى من المسائل المبدئية، التي وردت في الرياضيات وعلوم الطبيعة كما وردت كذلك في العلوم الإنسانية الجديدة. ها هي كينونة العلم ذاتها صارت في المقام الأول قبل أي شيء آخر، ووجب أن تصبح محلا لتساؤل العلماء المفكرين وتعطى للتفلسف مكانا بين العلوم. هكذا نشأ من العلوم، من أسس

وأشكال المعرفة، تساؤل الصلاحية الذي أنعش من جديد قضية جعل الفلسفة علما، لأن الفلسفة أرادت دائما - تحت تأثير نجاح العلم الحديث - ليس فقط أن تكون نظرية علم، ولكن أن تكون هي ذاتها علما، وفي الحقيقة تكون - تحت تأثير المثالية المطلقة - علما كمذهب. مازالت فلسفة الجامعة في نهاية القرن ١٩ وبداية القرن العشرين - أكثر مما هي نفسها تعلم - واقعة تحت تأثير المثالية الألمانية أو تحت تأثير الميتافيزيقا المثالية الحديثة ذاتها. ومازالت تبحث وكأنه أمر بديهى عن العلل الأخيرة وتتطلع إلى الفلسفة كعلم أعلى، كما أنها اتجهت دائما نحو الانبعاث من ذاتية المعرفة وتشكيل ذاتها كفلسفة استيقان.

عن هذا التطلع إلى جعل الفلسفة علما، نظرا للفروق المدركة بين معارف العلوم المنفردة والتحليل العالمى الحيوى للواقع أجمع، نتج تساؤل عن الوضع العلمى لدلائل العالم العامة. هل وجب على الفلسفة (كمذهب لكل المعرفة) ألا تدعى من جديد المعرفة المطلقة؟ أم ظل التحليل العام للواقع كإنجاز معرفة فردى وتاريخى مجرد اقتناع ذاتى، تصور العالم، كما أسموها فى أغلب الأحيان؟ على أية حال قد وجب على الفلسفة التى اتجهت نحو العلم، وتطلعت فى هذا الصدد إلى أن تجعل نفسها علما، أن تواجه، تحت تأثير المعرفة المتزايدة وتاريخية العقل البشرى، مشكلة تاريخيتها الخاصة، محتملة أو حقيقية. هكذا أصبحت العلاقة بين العلم والنظرة إلى الحياة مسألة الساعة فى الفلسفة. علاوة على ذلك نتج التساؤل العام بسرعة عما بقى دون الالتفات إليه فى العلم، عما نسميه الحياة وعن مشاكلها (لغز الحياة). هكذا ظهر أمام فلسفة الجامعة التى أرادت أن تكون علما، إن صح التعبير من الضفة الأخرى، التساؤل الظاهرى الذى أثاره نيتشه عن العلاقة بين العلم والحياة. من هنا تمهدت أيضا فى نطاق الفلسفة المذهبية طرق مهمة مؤدية مباشرة إلى القرن العشرين .

٣-١ - الفلسفة الكانتية الجديدة - مشكلات المعرفة وتساؤلات الفكر:

فى بداية ومنتصف الكانتية الجديدة تواجبت مشكلة المعرفة (العلمية) نقطة الانطلاق كانت ما نسميه حقيقة العلم، هى إذا من الناحية التاريخية ازدهار علوم الطبيعة فى القرن ١٩ وبديهيته المادية والطبيعية، التى يناسبها بعض الشىء

مذهب مادي أو مذهب طبيعي مندرج أيضا في الفلسفة. نقصان مثل هذه الموضوعية الناجحة إلا أنها إلى حد ما عكسية (ذاتية)، حتى بعض الشيء مع علوم الطبيعة، أدى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى تجديد التساؤل عن ماهية العلم، بالأحرى إلى تساؤل عن براءة وصلاحيّة المعرفة عموما، وفي هذا السياق العودة إلى "كانت". وفي الحقيقة عند تجدد التساؤل عن شروط إمكانية المعرفة (في الذاتية)، وجد المسندل الكانتي كوسيلة معرفة فيسيولوجية سوء فهم وتجسيم، نعم إلى حد ما إطلاقها بمعنى مثالية استعلانية محكمة. هكذا تقهقر طلب الرجوع إلى كانت، وسرعان ما نشأ طلب تخطيه.

إلا أن الاطلاع على كانت الذي تواجدت لديه إلى جانب حقيقة العلم، كذلك على سبيل المثال حقيقة قانون الأخلاق، لم يتوقف عند نظرية المعرفة، بل وجب أن يتجه، وأيضاً انتقائياً، إلى نطاقات أخرى للمشكلة، قد تناولها كانت، على سبيل المثال الأخلاق والجمال، وأيضاً إلى حد ما فلسفة الدين وفلسفة الدولة، مما استطاع فيما بعد أن يؤدي بين الحين والحين إلى حوارات مع السياسة المعاصرة، وخاصة مع الاشتراكية المتجهة نحو الرعاية والتضامن. اتجهت الكانتيّة الجديدة أساساً إلى نقديّات كانت الثلاثة (١٩) (بالتغاضي عن نقد قوة الحكم الغائية) ومن هذه الرؤى اتضحت الفلسفة كمذهب من نظم، بالأحرى نظرية المعرفة، والأخلاق والجمال. يضاف إلى ذلك أن الكانتيّة حاولت تصور العلم كأحد موضوعات الفكر (الموضوعات الأخرى مثل الأخلاق والقانون والفن وكذلك الدين)، وبذلك كـ "إنتاج ثقافي" تطورت فلسفة المعرفة من نظرية نشأة المعرفة (العلمية) إلى نظرية كل منتجات الفكر، أو كما كانوا يسمونها وقتها، إلى نظرية حضارة، كانت في الأساس نظرية فكر مثالية. في النهاية تتوجت الكانتيّة الجديدة بمحاولة عرض كل الفلسفة كمذهب على أساس مثالي جديد، بمعنى نظري مذهبى مناسب للفلسفة.

بهذه الطريقة تكون الفلسفة قد تحالفت حقاً مع المعنى المفخم للثقافة في القرن التاسع عشر. وقد تطور هذا المعنى كأساس تاريخي وتوطين عامين للحياة الفكرية، وكذلك وقبل كل شيء كتكميل حضارة جديدة تكنيكية معتمدة على العلوم الطبيعية. لقد أصبح مفهوم "حضارة" كجوهر لكل العمل الفكري - الفكر الخلاق كان ثقافة، وأصبح في الإمكان فهم الفلسفة كمركز مطلع لدى كل الثقافات، هذا يعني إنتاج مبتغى فكري. لكن لأن الفلسفة كعلم، وإن كانت الآن قد اندمجت في

الثقافة أو صارت تعنى مركزا لتلك الثقافة، قد تحتم عليها أن تتطلع كفلسفة مخططة كعلم إلى العنصر الآخر لذاتها، أى إلى ما نسميه الحياة وإلى تصورات الحياة أو تصورات العالم التى ترافق الحياة. من خلال ذلك وجب مباشرة فى القرن التاسع عشر، الشغوف بالتقدم، ظهور تساؤل أصاب هذا القرن بحمي، تساؤل عما تبقى خارج عملية جعل الفلسفة علما، ما فاض وظل خارج نطاق العمل. أو حتى عن السبب الذى لا يمكن التحكم فيه أيا كان. هكذا نهبت الكانتية الجديدة، مثل فلسفة الحياة لدى نيتشه من قبل، أيضا إلى مشكلة تصور الحياة أو تصور العالم.

أقامت الكانتية الجديدة حوالى عام ١٩٠٠ مدرسة كبيرة، كانت لها سيطرتها على جميع الجامعات الألمانية تقريبا. إلا أنها ذاتها انقسمت إلى عدة مدارس؛ أكثرها تميزا هما مدرسة ماريبورج (٢٠)، ومدرسة بادن أو مدرسة جنوب غرب ألمانيا (٢١). نادت مدرسة ماريبورج بنوع منطقي، بالأحرى نظرى علمى أولى، من المثالية، أى أنها حاولت فهم كل المعرفة كإنتاج فكري لأحكام المعرفة وبدرجة كبيرة تم إنقاص دور الشيء بذاته (٢٢) ودور التصور. دافعت مدرسة بادن أو مدرسة جنوب غرب ألمانيا عن نوع قيمي من المثالية، بالأحرى نوع نظرى قيمي أولى، هذا يعنى أنها تأملت الحكم كتقدير. وبالتالي كتقييم - عن طريق ذلك انتقل الاهتمام من نشأة المعرفة إلى اعتبارها. من هذه الاختلافات وغيرها جاءت استنتاجات حتمية للفلسفة عموما كعلم وأيضا كمنظريه علم. فى أثناء ذلك اكتمل الانتقال من مشاكل المعرفة إلى تساؤلات الفكر تدريجيا فى مدرسة بادن أو جنوب غرب ألمانيا (على سبيل المثال لدى فيندلبند وريكرت)، وفجأة فى مدرسة ماريبورج (على سبيل المثال لدى كوهن وناترب).

عاد هرمان كوهن (١٨٤٢ - ١٩١٨)، المؤسس الرئيسى لكانتية ماريبورج الجديدة، فى مرحلته المتأخرة نوعا ما بقفزة مع دوران فى الهواء من الفلسفة الاستعلانية إلى تاريخيته الخاصة، انطلق كوهن الذى شهدت ولادته مدينة كوزفينج [Coswing] (مقاطعة زاكس) ابنا لأحد مدرسى طائفتها اليهودية، من حقيقة العلم، وحاول فى نطاق مثالية منهجية تقصى إنتاج العلم - من اللاشئ - فى الذات؛ لدى كوهن لا يوجد شئ بذاته كموضع إدراك مستوعب. "لا تتواجد النجوم فى السماء، بل فى كتب الفلك التعليمية". تشكيل متناقض ملحوظ يستفز طبعا بالتساؤل عن مكان تواجد تلك الكتب التعليمية. وبعد التعمق فى نظريته فى المعرفة اتجه

كوهن إلى الأخلاق والجمال - كل شيء أولاً على شاكلة عروض كانت، لكن بعد ذلك مذهب خاص (منطق المعرفة النقية، أخلاق الإرادة النقية، جمال الشعور النقي). العلم والأخلاق والفن جميعاً لديه إنتاجات ثقافية لاستيقان تأسيسي أوجد. بناء على ذلك أدرك كوهن في "منطق المعرفة النقية" (١٩٠٢)، في الجزء الأول من عمله "مذهب الفلسفة" الفلسفة لا فقط كعلم من العلم، ولكن أيضاً كعلم في أصله - بمساعدة "منطق الأصل" (٦٠١) يجوز أن تأتي إلى معناها كمذهب. ولأن الفلسفة تتواجد فضلاً عن ذلك في مركز كل الموضوعيات الفكرية، فهي، كما صاغها كوهن في مقالته "العلوم الفكرية والفلسفة" (١٩١٣)، أيضاً في هذا المعنى علم فكر (قارن ٥٢٠-٥٢٢)، وكذلك "الأساس الموحد للعلوم الإنسانية" (٥٢١). إن الفلسفة بلا شك لدى كوهن ليست فقط فلسفة نظرية، ولكن أيضاً وفي المقام الأول فلسفة عملية. وهو يحاول في هذا المعنى أن يطور من الجمال الكانتي اشتراكية جمالية، تعتمد على فكرة الرب. وكما ترد الفلسفة تحت اسم "علم الحكمة". عام ١٩١١ في عمله "دين الحكمة من مصادر يهودية"، هكذا أيضاً ينشأ الدين، طالما هو "قائم في مدلولات ومعتمد على مدلولات" (٦)، من الحكمة ذاتها. "طريق قويم يؤدي بنا من المدلول التاريخي لليهودية إلى فلسفة الدين" (٦) بهذه الطريقة تحولت الفلسفة لدى كوهن مباشرة إلى دين حكمة من خلال دين العهد القديم، وبذلك تحولت أيضاً إلى تطبيق ديني، جمالي سياسي.

بطريقة أخرى تماماً، لكنها مفاجئة إلى حد ما، يتجه باول ناترب (١٨٥٤-١٩٢٤)، الممثل الرئيسي الثاني لمدرسة ماربورج، من نظرية المعرفة إلى التساؤلات الحسية التاريخية والميتافيزيقية. نشأ ناترب في أحد بيوت القسيسين بمدينة دوسلدورف واتجهت آماله مبكراً نحو تجديد أخلاقي للمجتمع؛ بهذا الغرض قام بتطوير "تربية اجتماعية" و"مثالية اجتماعية"، بالأحرى اشتراكية على أساس الأخلاق الكانتيية. يظهر ناترب في أول الأمر كنظري معرفة، يتساءل عن شروط إمكانية المعرفة وعلى الخصوص عن شروط صلاحيتها.

وعلى الرغم من أنه بالاختلاف مع كوهن، يفترض وجوداً ذاتاً استعلاء وعي لشيء المعرفة، يقع تركيز بحثه واقعياً على مشكلة الإنتاج المنهجي لمعرفة حتمية؛ حيث لا يتساءل عن إمكانية معرفة الموضوع، بل عن البناء الخلاق للذات (فيما يشبه سابقة فيشته)، "للوحدة الأولى للإدراك"، التي يجدها في عدم وساطة المؤثر

الذاتي. لذلك تكون الفلسفة لدى ناترب مثالية تتصف بنظرية المعرفة "منهجية شاملة" من ناحية، و"سيكلولوجيا شاملة" من ناحية أخرى، على الرغم من أنه يرفض السيكلولوجيا، بالأحرى يرفض ضم الفلسفة إلى السيكلولوجيا كعلم واحد. إلا أنه سرعان ما يتجاوز هذا الموقف ويحاول بحث أنواع الوجود ذاتها "بمنطق عام"، بالتساؤل عن وجود محسوس للذات والموضوع وعن بنائه، وأخيرا كذلك عن "المعنى الأول للوجود". هذا الأصل للفكر والوجود، و"معنى الوجود ذاته"، أسماه ناترب "الكلمة" أو "الضوء الأول" (فيما يشبه سابقة فيشته) ويقترّب هكذا من نهاية الصوفية. بهذا نقص بعد ذلك الاتجاه الشديد نحو حقيقة العلم، وتبع ذلك أيضا تغير فهم فلسفته.

يبدأ ناترب عمله "مدخل إلى الفلسفة" (١٩٠٣) بتحديد مؤقت لمفهوم الفلسفة، الذي يعتبره محكما تاريخيا. "الفلسفة هي علم الأساس بالرجوع إلى مفهومها التاريخي، أى أن هذا العلم الذى يقدم - عن طريق إثبات الأساس الأخير العام الذى عليه تقوم كل المعارف الإنسانية - عرضا مؤكدا لوحدة المعارف الإنسانية"^(١). الفلسفة إذا نظرية معرفة كعلم أساسى. ولأن هذا المفهوم للفلسفة يؤدي إلى "إدراكات خاصة" عديدة، فإن ناترب يكمله عن طريق ما وضعه هو ذاته من معيار "أن الفلسفة التى سوف تكون الفلسفة الحقيقية هي التى تستطيع أن تفخر بأكثر الأفكار مناعة من ناحية، وترفع موضعها من ناحية أخرى، حتى تكفى فى الحقيقة كأساس لكلية الأشياء الواقعة فى نطاق المعرفة الإنسانية"^(١). أخيرا لا يتفق مع هذا المثل الأعلى، كما يرى ناترب، سوى فلسفة "نقدية"، فيها ترد وحدة المعرفة فى قانونيتها الخاصة، بالأحرى فى الإدراك، عن طريق "إخبار المعرفة بذاتها عن قانونها الخاص الأخير"^(٩). القواعد الأساسية لهذه الفلسفة هي نظرية المعرفة بالمعنى الدقيق أو المنطق والأخلاق والجمال، التى تندرج تحتها أيضا فلسفة الدين والسيكلولوجيا.

إن الفلسفة إذاً لدى ناترب نظرية معرفة. إنها فلسفة العلوم وفى ذاتها فلسفة علمية، وفى الحقيقة كعلم أساس. من هذه الزاوية يجب على ناترب، كما يوضح عمله "الفلسفة" (١٩١١)، أن يرفض تلك التى تحمل اسم "فلسفة رؤية العالم" برمتها. إنه أقر لها أنها - مثل الفلسفة - لعلها نشأت من ضرورة ملحة إلى العلم؛ فى الحقيقة يتعلق الأمر حاليا بضرورة واحدية للعلم والحياة، أو للحضارة. لكن

لعل هذا ممكن فقط بمساعدة الفلسفة كعلم أساس. "لأن الفلسفة تريد على أية حال أن تكون علما، لكنها ليست خاصة شيء خاص، والأكثر من هذا أن يكون ما يواجهه تميزات العلوم العديدة بوحادية العلم ويبرهن عليها، هو قضيتها الحقيقية وواجبها. من هذا ينتج الآن تطلب وحادية شديدة الترابط من الفلسفة والعلم، وحادية عن طريق علاقة تغير لا تؤدي إلى إلغاء الاختلاف، بل مباشرة إلى فرضه. (٣) مثل هذا التركيز على العلوم لا يعنى، كما يرى ناترب، تضييقا للفلسفة؛ لأنها عن طريق العلوم تظل متعلقة بالحياة كلها (فى هذا الشأن افتراض واضح أن العلوم المنفردة تكشف كل نواحي الحياة). الفلسفة لا تنحصر إذا عن طريق العلم فى إقليمها وتتعلز؛ "كلما يزيد العلم، لا تقل الفلسفة، بل دائما تزيد" (٧). سوف تصبح الفلسفة على أية حال علما غير مباشر على الرغم من أنها فى الحقيقة كعلم أساس يجب أن تكون معرفة مباشرة .

بعد سنوات قليلة فقط من رفضه لكل فلسفة رؤية العالم انجذب ناترب بقوة، ليس فقط عن طريق الأحداث السياسية وما يطلقون عليه اسم "أفكار عام ١٩١٤"، إلى فلسفة الحياة ورؤية العالم، فى عام ١٩١٨ ظهرت مقالة "روح الألماني" كالجاء الثانى من عمله الذى يحمل العنوان المثير "الوظيفة العالمية للألمان، توجيهات فلسفية تاريخية". فيه تصبح الفلسفة كحضارة وكروية للعالم ماهية وطنية: الألماني "يتفلسف فى كل شيء"، كما يكون متدينا ورعا فى كل شيء (١١٠). لذلك فالعرب الواقعة هى فى الأساس جهاد الألمانية والحرية (وكلاهما كما كان الحال لدى فيشته مرتبطان لأقصى درجة) ضد خيانة العالم وقصوره عن الفهم. "انطلاقا من هذا الوجود المقدس تجب، بل وتتم فلسفة الشخص الألماني، بسبب هذا الوجود تتحتم حياة الألماني الدينية ومواصلة هذا التعميق دائما وبقاؤه، حتى يكتسب القوة من آخر الأعماق، حتى ينتصر على العالم داخليا ويصل معه إلى السلام فى وحادية الحقيقة المحررة والتحرر [الخلاص] المبرهن بالتأكيد فيها وحدها". (١١١) لأن الألماني لديه "الميل [الغريزي] إلى الفكر العميق"، لديه "مهنة الفلسفة" (١١١). هذه التصورات "للذات الألمانية" تصمد فى الفلسفة حتى الحرب العالمية التالية ولا تكتفى دائما بالنصر الداخلى.

كذلك "المذهبية الفلسفية"، ذلك العمل الذى انتهى منه ناترب قبل وفاته بأعوام قليلة وتم نشره من مخطاته عام ١٩٥٨، يعرض تغيرا فى فلسفته وفى فهمه

للفلسفة وحتى في اللغة ذاتها الفلسفة صارت تفهم "كتطلع إلى معرفة واحدة، إلى معرفة أساس"، لكن التركيز يكون الآن على التطلع، وليس على المذهب ذاته. الفلسفة ليست مذهبا، لكن تساؤل عن المذهب، إذا مجرد مذهبية أو "مذهب النقد" (قارن ٢-١). إلا أن في صدارة الاهتمام، لدى ناترب، يكون موقف الفلسفة تجاه ما هو أكبر، تجاه الحياة" (٢). العلم ليس الحياة، على أية حال ليس الحياة بأكملها، كذلك الفلسفة ليست الحياة. "الفلسفة تريد فكر الحياة الأساسي، حتى الجذر، آخر ما يمكن الوصول إليه من فكر تساولي. الفلسفة لا تريد إذا أن تتسحب من الحياة، وكأن الإنسان يستطيع مجرد أن يفكر دون حياة، ومجرد أن يحيا دون فكر. إنها تتجه نحو الحياة في كليتها. الحياة كلها تريد أن تكون: الحياة داخل وخارج الحقيقة. هكذا يكون الفكر الفلسفي ذاته حياة، أساسا جوهريا لحياة حقيقية." (٢) الحياة المنعكسة تصبح الآن جوهر ومصدر الحقيقة، من هذه الحياة تتبع الفلسفة كتعبير عن إرادة الحقيقة. الواقع الأخير الحقيقي هو "الحياة"، والفلسفة تتضح الآن كبديهية هذه الحياة. "الفلسفة إذا فكر، وفي الحقيقة فكر الحياة ذاتها ولا شيء آخر سواها، الحياة..." (٣-٢) بهذا تتطابق الفلسفة مع التماس الفكر، الذي هو الحياة ذاتها. "لأن الحياة في النهاية ككل مجرد تساؤل، التساؤل الأوحد الكبير". (٤) الفلسفة الاستعلانية التي يستمسك بها ناترب شكليا، هي في الأساس فلسفة ميتافيزيقية للحياة. الحياة تصبح تفلسفا، والتفلسف يصبح حياة، لأن كلاهما تساؤل وفكر. فلسفة الحياة انقلبت إلى الفلسفة تحرر (خلاص).

بينما يعود تابعو مدرسة ماربورج بقفزة واحدة إلى عالم الحياة والميتافيزيقا، يظهر لدى كانتية جنوب غرب ألمانيا أن الأكثر يسرا هو التحول من معرفة تبدو من البداية كتقييم، إلى وجود تاريخي. لكن في الحقيقة سرعان ما تحاول مدرسة بادن بشدة أن تحرر الفلسفة كعلم التقييم من كل تساؤلات تصور العالم.

ولا يجد مشكلة في هذا مؤسس ذلك الاتجاه، فيلهلم فيندلبند (١٨٤٨-١٩١٥)، ابن أحد الموظفين من مدينة بوتسدام، الذي زاول عمله في فرايبورج وهيدلبرج وغيرهما من مدن، فيندلبند الذي رأى الرجوع إلى كانت مواصلة بناء للنقدية، صار معروفا في المقام الأول كمؤرخ فلسفة. في أعماله المذهبية أبرز الفارق بين الوجود والوجود (صلاحية، وقيمة). بينما يبحث العلوم كعلوم طبيعية (تقنييا) الحتميات، وتتجه العلوم الحضارية - الإنسانية (أيدولوجيا) إلى الفرد

أو إلى الحدث الفريد، تجد الفلسفة عملها مع الأحكام المنطقية والأخلاقية والجمالية، التي تتضمن معيارا وتتبع مما نسميه "الوعي السوي". ورجوعا لهذه النظرية المعيارية للمعرفة يكون المنطق على سبيل المثال، هو في الحقيقة "أخلاق الفكر". لذلك تكون الفلسفة علم معايير الفكر، والإرادة، والشعور. إنها علم تقييم نقدي. إنها في الأساس تقدير وتقييم. يعرض فيندلبند في مقاله "ما هي الفلسفة؟" (١٨٨٤) قضية تعريف الفلسفة أولا تاريخيا. الفلسفة ليست علما بين العلوم الأخرى، لأنها تزيد دائما عن أي علم منفرد. لذلك يتم من البداية تعريف الفلسفة عن طريق موقفها من العلم. بطبيعة الحال العلم أولا، ثم الفلسفة إما نتيجة لكل العلوم المنفصلة أو تعليم منها يظل معه العلم، أو أخيرا نظرية العلم ذاتها. (٢١). علق كانت على هذا المعنى ورفع الفلسفة إلى النقد، هذا يعني أنه أعطى صلاحية حقوق العلم إلى موضوع الفلسفة، ووسع طرح التساؤل إلى تساؤلات أخلاقية وجمالية. هكذا أصبح الفلسفة عموما "سؤالا عن الصواب (quaestio iuris)"، ومثلما يحلل فيندلبند تساؤل الصلاحية، أصبح سؤالا عن القيمة فحسب، تصبح "علما لتحديدات التقييم الضرورية والعامّة" (٢٦). بهذا يكون تعريف الفلسفة لدى فيندلبند معتمدا على الشيء والمنهج. علم التقييم هذا ليس بالطبع تصور العالم .

آخر الممثلين الرئيسيين لهذه الكانتيّة هو هينريش ريكرت (١٨٦٣-١٩٣٦)، ابن مندوب وطني حر في المجلس النيابي للرايخ من مدينة دانتسج، وقد تفرغ لقضية العلاقة بين الفلسفة، وتصور العالم بتفصيل شديد. أخذ ريكرت برأي فيندلبند عند تفسير المعرفة كتقييم وكذلك تفريقها عن العلوم الطبيعية والإنسانية. ويرى أن العلم الإنساني هو في الحقيقة علم الواقع، لأن علم الطبيعة يجب أن يتجرد من الشيء الفردي التجريبي لصالح الحتمية النقدية، بذلك يفقد علم الطبيعة لدى الكانتيّة الجديدة شخصيته ذات الأصل القياسي. إلا أن الواقع لدى ريكرت ليس على أية حال موضوعا حقيقيا استيقانيا، ويكون ما نطلق عليه موضوع معرفة لدى ريكرت مجرد مضمون الاستيقان في استيقان فوق الفردي مقترضا عموما، ويكون مضمون الاستيقان قد تنازل عن الاستيقان الفردي. لذلك يخضع حكم موضوع المعرفة الفردي لقسط من الضرورة المعترف بها منه كجواب. من هذه الناحية يوجد تقييم حقيقة لا يتعلق بالأنا.

من هذه الزاوية سعى ريكرت، كما أعلن في بداية الجزء الأول من عمله الأساسي "مذهب الفلسفة"، في "التأسيس العام للفلسفة" (١٩١٢)، إلى "مذهب المفاهيم" (٦)، وبتقلب واضح مضاد لكل فلسفة الحياة وفلسفة تصور العالم. "هنا نضع أنفسنا بتحيز متعمد في خدمة الحقيقة التي يمكن الوصول إليها عن طريق الفكر [..]. "صل الحقيقة عن طريق الفكر!" "Fiat veritas, pereat vita!" (٣-٢). لا تستطيع الفلسفة أن تقدم "معرفة منتهية لكلية الواقع" (٥)، عن طريق هذا تبقى إرادة المذهب دون مساس. في الحقيقة نحن لا نستطيع مطلقاً أن نستغنى عن المذهب، وإلا يظل الكون لنا عماء (٢٣). الفلسفة التي "تريد أن تكون الرؤية الكونية للعالم" (١٠)، لا ينبغي لها أن تتطلق فقط من "صلاحية أى من كليات المفاهيم والأحكام، بالأحرى صلاحية مذهب لكلية العالم"، ولكن أيضاً من "أننا نستطيع أن نفهم مضمون هذه الكلية أكثر ونسجله في نظرية معقولة" (١٤). دون هذا الافتراض لا يمكن تواجده فلسفة علمية "الفلسفة علم يكلف نفسه بواجب معرفة شامل بقدر الإمكان. لا بد وأن يكون هناك علم أياً كان، يقوم بهذا، وهذا العلم لا يمكن تسميته سوى فلسفة". (١٥) لذلك يكون شيء الفلسفة هو كلية الواقع، العالم أو الكل. "في الكون تملك الفلسفة إذا الشيء الخاص بها الشيء الذي يتبعها وحدها". (١٧) هذا الشيء لا يستطيع أن يحدد ذاته في المعنى نفسه مثل أشياء العلوم المنفردة، لذلك فالفلسفة من زاوية العلوم المنفردة ليس لديها أى شيء. شئها مشكلة إذا، لأنها تسأل عن الفهم الكلي للأجزاء، عن "واحدة العالم" أو "كلية العالم". هكذا فقط تكون الفلسفة "تتوجع للعلم أو تبقى هي الملكة التي تتوج نفسها" (١٨). وبتصور العالم لا تفعل هذه الفلسفة "العلمية" شيئاً تبعاً لذاتها الخاصة.

بدأ ريكرت في عمله "الفلسفة ومشاكلها الأساسية" (١٩٣٤) من التضاد بين رؤية العالم والفلسفة كعلم. "تحديد جوائز لكل البشر المفكرين، وأيضاً للمسائل الفلسفية فقط، لا يكون ممكناً إلا عند اعتبار الفلسفة، أى علم كلية العالم، علماً، تبرهن نظرياته عن ذاتها منطقياً أو نظرياً". (١) أما تصور العالم فهو على العكس من ذلك لا يستطيع مطلقاً أن يكون قائماً عموماً، لأنه مفهوم كلي من الآراء التطبيقية التي تستهدف مدلول أو معنى الوجود الإنساني بكامله في كلية العالم، والتي يمكن، ومن المحتمل يجب، في الوقت نفسه أن تصبح حاسمة للسلوك "العملي" للبشر الذين على يقين منها" (٢). لذلك يجب طلب التفريق بين العلم

وتصور العالم، وما يتبع ذلك بين الفلسفة وتصور العالم. يستطيع الفيلسوف، كما يرى ريكرت، أن "يعن الفكر عن الحياة الكلية" (٦)، لكن بأن يسمي نفسه نظريا كفكر عن الحياة، يتحرر من كل مصالح الحياة ويتخطى عالم حياته الفردية الخاص متجها نحو كلية العالم، "عن طريق هذا يصبح الفيلسوف قادرا على القيام بواجبه الشامل في الوصول إلى التغاضي عن الوجود الخاص، وبذلك يصل إلى السمو فكريا على الوجود بأكمله." (٧) هذه الأقوال يتضح اتجاهها المضاد للفلسفة الوجودية الصاعدة.

دون أن نستفيض لابد وأن يتضح ما يلي: "يصل الإنسان إلى عمومية النظرة إلى العالم عندما يقف من العالم موقفا نظريا على وجه واحد." (٨) وبالفعل تستطيع الفلسفة كعلم نظري أن تصبح أيضا في النهاية تصور العالم أو مذهب تصور العالم. تحديد الفلسفة كعلم يكون في أول الأمر مجرد تحديد شكلي، لابد من أن تتم تكملته عن طريق ذكر شيء الفلسفة؛ من حيث المضمون تكون الفلسفة "علم الكلية" أو "علم الكون" من هذه الناحية يجب أن تتساءل الفلسفة أيضا عن العالم من حيث الفارق بينه وبين الإنسان وبذلك عن العلاقة بين الذات والموضوع. من هذه الزاوية تعالج الفلسفة عالم الإنسان وما يتعلق به من تصورات العالم، وتتطلع إلى "نظرية شاملة لتصورات العالم" أو [...] تحاول أن تأتي بمذهب علمي لتصور العالم" (١٥). الفلسفة ليست تصور العالم، بل تصور العالم هو مجرد أحد مواضيع الفلسفة. لكن ريكرت بخطوة أخرى بعد ذلك. فعندما تعترف الفلسفة بموقف الإنسان في العالم ومن العالم، فماذا يعنى مذهب تصور العالم بالنسبة للحياة (العلمية) للإنسان؟ يجب على الفيلسوف كعالم أن يتغاضى عن الشخصية الذاتية ويتصرف تجاهها تصرفا نظريا نقيا، لكن هذا مجرد خطوة أولى. "هذا الفصل الضروري في البداية بين الحياة الكلية و"وجود" الإنسان، ليست هناك حاجة إلى أن يكون من كل وجه." (١٧) الفلسفة تخدم الحياة أيضا، بلا شك الحياة فقط التي تخص الإنسان، و للفلسفة أيضا حق فيها، بالأحرى في "الحياة الثقافية" (١٧). بهذا التعبير يربط ريكرت الثقافة التي تعنى في أول الأمر فلسفيا. استعلانيا منشأ لكل النشاط الفكري، بالحياة التي تعنى في فلسفة الحياة قضية أولى أو وظيفة أولى. بوضوح يدور الأمر هنا على قتال تفهقر لتفهم الفلسفة والذي لم يتعسر عليه التملص من ذراعي الجمود الفلسفي الاستعلاني والانحصار الاصطلاحي.

٢-٢- ديلتاي: العلوم الإنسانية وتصور العالم

فى غضون القرن الـ ١٨، وعلى أساس "لاهوتية التاريخ" المسيحية - بتأييد ومعارضة للتتوير- تطورت فلسفة التاريخ الدنيوية التى كانت طبقا لنشأتها بين نقاؤل متقدم، ونقد متقدم أو تشاؤم متقدم. اجتهد كانت من أجل توضيح التضمن (٢٤) الأساسى لفلسفة التاريخ. لقد حاول هيجل دمج التاريخ فى مذهبية الفلسفة وأيضا العقل والتاريخ. لكن فشل هذه المحاولة أدى إلى نجاح ساحق للنسبية التاريخية الموجودة. وفى الوقت نفسه، وكأنه اتجاه مقابل لتقدم العلوم الطبيعية، بدأت العلوم التاريخية تزدهر، حيث صارت طريقة التأمل التاريخى للظواهر الثقافية المركزية على سبيل المثال للمذهب فى مدرسة المذهب التاريخي، عامة ودخلت مباشرة فى العلوم الإنسانية، التى بدأت تنشئ نفسها فى ذلك الوقت، إلى جانب طريقة العلوم الطبيعية فى تأمل العالم الحسي. هذا الموقف العسير أدى إلى محاولة مهمة لتجديد الفلسفة أيضا كعلم له نوعه الخاص، بالأحرى كعلم إنسانى.

درس فيلهلم ديلتاي (١٨٣٣-١٩١١) - الذى شهدت مدينة ببيرش الواقعة على نهر الراين ميلاده ابنا لأحد القسيسين - اللاهوت والتاريخ والفلسفة فى هيدلبرج وصار أستاذا للفلسفة فى برلين، حيث لم يقبل شيئا من "فلسفة الأساتذة" الميتافيزيقية، شأنه شأن معظم معاصريه. كان قيامه بنشر خطابات فريدريش شليرمخر (١٧٦٨-١٨٣٤) وليد المصادفة، نال بعده الأستاذية وعمل بها فى بازل وبرلين وغيرها، كما صار عضوا فى أكاديمية برويسن، حيث بادر بالمشاركة فى نشر أعمال كانت. كان فى جوهره مؤرخا للفلسفة، لكنه كان أيضا مؤرخا للأدب، وقد اجتهد من أجل إدراك عمله نظريا وأيضا- دون الرجوع إلى فلسفة تاريخ قديمة (نظرية تطور)- من أجل فهم تاريخية الإنسان الحقيقية. إلا أن أفكاره ظلت بالفعل متجزئة وغير واضحة فى غالب الأحيان. فقط بعد موته بدأ يظهر ما لأفكاره من تأثير كبير، حيث صارت نقطة انطلاق إلى فلسفة عرفوها فيما بعد كتأويل، وكذلك تم تعريفها بالفلسفة التأويلية أو فلسفة التأويل، التى انتشرت قبل كل شيء فى علم الأدب وعلم التربية.

كان شغل ديلتاي الشاغل هو وضع العلوم التاريخية التى صارت - ليس عن طريقه وحده - تحمل اسم العلوم الروحية [العلوم الإنسانية] فى تماثل مع

العلوم الطبيعية على أساس نظري وثيق؛ حيث سعى، استنادا على كانت، إلى "تقد نظري معرفي للإدراك التاريخي" لكن بالاختلاف مع الكانتية الجديدة يريد ديلتاي رؤية الأنا أو الإنسان "كذات فكر" مجرد، ويهتم بتجربة غير محرفة، بالأحرى تاريخية لكلية الحياة أو كلية الروح. على الإنسان أن يدرك نفسه ككلية تاريخية في الكل التاريخي. في ذلك يتمثل أمل ديلتاي بادئ ذي بدء في إمكانية تأسيس العلوم الروحية بمساعدة علم نفس حديث كعلم دقيق، إلا أنه عدل عن تلك الأفكار، حيث لم يصل علم النفس الوصفي أو التحليلي إلى نتائج عامة الصلاحية. لذلك يفرق ديلتاي بتحفظ جديد بين نوعي معرفة مختلفين أساسا، وبالتالي بين علمين نظريين مختلفين. تقوم علوم الطبيعة على تناقض الذات والموضوع، حيث تبقى الذات سطحية أو غريبة عن الموضوع من حيث المبدأ، ويستطيع الباحث بمساعدة الافتراضات والنظريات أن يعرض هذا فقط على أنه حتمي. على العكس من ذلك يدور الأمر في علوم الروح حول فهم الكائنات الحية من النوع نفسه، من خلال صيغ تعبيراتها التاريخية، وإن صح التعبير من الداخل، من هذه الناحية تتضح الروح الإنسانية ذاتها، أي أن الإنسان يتضح عن طريق من سبقه من البشر، لكن أيضا عن طريق ذاته، بواسطة موضوعيات الروح في العالم، أي ليس عن طريق استبطانات. يتضح الإنسان في وعن طريق تاريخه. الفهم هو الفهم من مدلول روعي تاريخي، وهو يثبت ذاته كترابط معنى معقد لا يمكن التغاضي عنه، فيه يجد الجزء روجه عن طريق الكل ويجد الكل روجه عن طريق الجزء. دائما أبدا تواصل بديهية الروح أو بديهية الحياة مسيرتها وتدور بطريقة مؤكدة. ولأن كل محاولة لفهم أي موضوعية روح تاريخية تتواجد في تاريخ لا يمكن التغاضي عنه، بالتالي تكون هي ذاتها لا يمكن تجنبها تاريخيا. بتقدم الفكر تصبح نقطة الانطلاق محلا للتساؤل، حيث صار ضروريا الرجوع إلى بداية ذات أثر رجعي وفهم جديد، وإلى تكرار متغير للطريق. هكذا ينفّح (في أشكال مختلفة) ما يسمونه الفرجار التأويلي. الفلسفة أيضا "كعرض يدركه العقل لتصور العالم والحياة"، أي "كنقل تصور للعالم من اللاعقلانية إلى العقلانية"، هي أولا وأخيرا تاريخية، كما لا توجد لها قاعدة مثل قاعدة أرشميدس، بل هي "مجرد" تأويل شامل. لقد ارتكزت آمال ديلتاي من البداية حتى النهاية على إمكانية إرجاع كل الفهم إلى أساس أنثروبولوجي لا يتغير، وذلك عن طريق كل تصورات العالم التاريخية، على سبيل المثال بنمطية تصورات العالم.

بفلسفة الروح ترتبط لدى ديلتاي فلسفة الحياة ارتباطا وثيقا لأن الحياة لديه هي أساسا حياة نفسية أو روحية، هذا يعنى أنها حياة تحيا ذاتها. يمكن أن نقول إن الحياة هي الظاهرة الأولى، لا يمكن الرجوع خلفها. لابد أن يكون هذا بديهيا، أى دون التراجع إلى أى استعلاء فى المعنى المسيحي. بهذا تقترب فلسفة الحياة التى أبدعها اللاهوتى السابق ديلتاي من مذهب وحدة الوجود الميتافيزيقي. لأن الحياة ليست فقط حياة فردية، تكون الأنا مجرد لحظة فى سياق حياة شامل، يكون سياق مدلول روحى مباشر. نحن نفسر هذه الحياة وهكذا نفسر هي ذاتها: الحياة تترك الحياة، فى كل فهم يومية وخاصة فى العلوم الروحية، كذلك الفلسفة هي فى الأساس مجرد تأمل ذاتي للحياة.

يتساءل ديلتاي فى مقاله "ماهية الفلسفة" (١٩٠٧) عن الماهية العامة للفلسفة، ويبدو دائما وقد ملأه الأمل فى إمكانية عرض مفهوم إضافي للفلسفة من أجل أن نقرر إلى أى مدى يجب علينا التحول من تحديدات المفهوم لدى الفلاسفة المنفردين إلى واقع الفلسفة ذاتها، هذا [الواقع] يعطى المادة لمعرفة ماذا تكون الفلسفة؛ نتيجة هذا المنهج الاستقرائي يمكن إدراكها بعمق أكثر بعد ذلك فى حتميته". (٣٤٠) على ما يبدو أن ديلتاي يفكر دائما فيما يشبه الاستقراء التاريخي أو الروحاني [يتبع علم الروح] فى تماثل مع علم الطبيعة. لكن محاولة الرجوع روحانيا (فى إعادة المعيشة التاريخية وتفسيرها) إلى الفلسفات المنفردة والأفراد كآخر مقترنات الحياة، تؤدي على الرغم من كل الكشف عن النظم والتركيبات الضرورية للماهية إلى "فرجار"، كما يتضح الآن. "يستطيع مفهوم الفلسفة تماما مثل مفهوم الفن أو الدين أو القانون أن يتواجد، بينما الوقائع التى تبنيهم، يستدل منها على العلاقات والعلامات التى تؤسس المفهوم. هنا يتقدم اتخاذ قرار بشأن التساؤل، أى تلك الوقائع النفسية تكون هي الفلسفة؟ لكن هذا القرار يمكن أن يكتمل فقط من الفكر. إن كانت للعلامات قدرة تكفى لملاحظة شخصية الفلسفة فى الوقائع. هكذا يبدو أنه من الواجب فهم ماذا لعل الفلسفة أن تكون؟ إذا كانت البداية ببناء هذا المفهوم من حقائق". (٣٤٣) هذا الفرجار لا يمكن تجنبه. هنا لا يلاحظ ديلتاي بالفعل كيف يكون تعريفه للفلسفة "كواقع تاريخي" هو ذاته حكم مسبق، وإلى أى مدى يمكن الانتقال من وقائع ذات حرية نظرية إلى وقائع تسجيلية. لكنه يرى أن منهاجا تاريخيا لابد أن يؤدي إلى الحكم "بطريقة تجريبية"، أن "خلف التسمية

المنتظرة يكمن أمر واحد" (٣٤٤). ويبدو بالفعل وكأنه مضاد للمعرفة الأفضل، يأمل أن "عدم الثبات" على قاعدة حدود، ما يمكن تسميته فلسفة، يمكن تخطيه: "إذا ما تم الوصول لتحديدات مؤكدة أولا وكذلك غير ثابتة للفلسفة، وعن طريقها ومن خلال أساليب عمل جديدة يتم الوصول لتحديدات أخرى، تقوم تلك التحديدات شيئا فشيئا باستخلاص مضمون مفهوم للفلسفة". (٣٤٤). يرى ديلتاي على الرغم من الفرجار التأويلي المعترف به في تحديد مفهوم الفلسفة، إمكانية ضبط هذا المفهوم شيئا فشيئا بإحكام، وإمكانية بحث وضع معالم ماهية الفلسفة التي تم تحقيقها في نطاق بناء الفرد والمجتمع، وإدراك الفلسفة كوظيفة حية في الفرد والمجتمع" (٣٤٥).

مثلما يتصف عرض ديلتاي الخاص لماهية الفلسفة بالتاريخية، توضح أيضا تسبباته الخاصة إلى ماهية الفلسفة هذه التاريخية. الفلسفة لديه ليست فقط "واقعا نفسيا"، بل أيضا "مذهب" (بمعنى الفلسفة الحديثة) يتصف شكليا بشخصيته الكلية ويحتوى طلب معرفة عامة الصلاحية؛ علاوة على ذلك تكون الفلسفة (من زاوية القرن ١٩ المتأخر) بالنسبة له من ناحية المضمون قيل كل شيء "معركة ضد لغز الحياة ولغز العالم" (٣٤٦). فيما عدا ذلك يفترض ديلتاي، وإن لم يعد بشدة مثل هيجل، أن بين الفلسفات المختلفة صلة تاريخية واضحة، وهي التطور الذي يعرض ما يشبه التقدم لوضع هذه الصلة الخاصة. هكذا يرى ديلتاي أن طريق الفلسفة يسير في اتجاه مباشر نحو أنغاز العالم وأنغاز الحياة، لدى السقراطيين عن الفكر الذاتى للروح، وفي شكل الفكر المجرد لدى أفلاطون، والعلم الكلى لدى أرسطو، إلى ما نسميه فلسفة الحياة لدى الأقدمين، ثم يسير الطريق نحو الفلسفة وإدراكاتها الحديثة الميتافيزيقية الناقلة للمعرفة، وإدراكات الفلسفة التي أدى بها الجدل الحديث إلى مفهوم الفلسفة "كعلم روحى أو علم التجربة الداخلية" (٣٦٢) الذى يتجه ديلتاي أيضا للتعليق عليه (قارن ٣٦٢، ٣٤٧ ٣٤٥-).

الفلسفة إذا علم روحى كلى، وفى الحقيقة علم روح ذو اتجاه تجريبي فلسفي. ويرى ديلتاي أنه من خلال هذا التأمل "التاريخي" يتم التغلب على "أوهام" الفلسفة المذهبية السالفة، والوصول إلى موضع تاريخى سامى أو حتى فوق التاريخى. "وعن طريق أن يقين الذات الذى تصل به المذاهب المنفردة إلى ماهيتها، وتدلى برأيها عن الفلسفة، ويتم فهمها فى هذا الموضع التاريخى عند ضرورتها، يقوم ترفع هذا الموضوع بإثبات ذاته." (٣٦٤، قارن ٣٦٣) ونعطى النظرة العامة

لتاريخ الفلسفة (حتى ذلك الحين) ديلتاي الشجاعة ليتقدم نحو الاستدلال على ماهية الفلسفة. الفلسفة تاريخية أولا وأخيرا. "لكننا رأينا فيها دائما الاتجاه نفسه نحو الكلية، نحو الحكم، رأينا اتجاه الروح نفسه يؤثر على كلية العالم المتواجد. ودائما تقوم فيها حملة ميتافيزيقية، للدخول إلى جوهر الكلية، بالوضع الإيجابية لكلية صلاحية المعرفة [...]". بالاختلاف مع العلوم المنفردة تبحث هي عن حل لمشكلة العالم ومشكلة الحياة.

وبالاختلاف مع الفن والدين تريد أن تأتي بهذا الحل بطريقة عامة الصلاحية. " (٣٦٥) فيما عدا ذلك يجب أن يتم فهم الفلسفة باعتبارها حاجة للثقافة، "كوظيفة في نطاق عمل المجتمع" (٣٦٦ - ٣٦٥). الفلسفة، طبقا للغرض، هي علم كلي ذو صلاحية عامة، لكنه تاريخي نتيجة دافعه الوجودي الميتافيزيقي وأيضا الاجتماعي.

في عمل ديلتاي "ملخص كل العصور" تتضح أمنيته في أن يكون "قد تغلب على أخص معاناة مكظومة لدى الفلسفة المعاصرة" (٣٦٤)، ألا وهي التعارض بين الإنتاج المذهبي والاستيقان التاريخي، ويحاول الآن في جزء ثان مذهبى من هذا العمل أن يبتكر تعريفا للفلسفة من الحياة ذاتها. على فلسفته هذه، فلسفة الحياة التي تريد أن تعبر عن الحياة ذاتها، أن تقوم الآن من جديد "على أساس الفسيولوجيا الوصفية التحليلية، التي تتبع من بناء حياة النفس"، بتحديد الفلسفة "كوظيفة" للحياة ذاتها، ثم "الرجوع إلى نطاق الحياة في الفرد والمجتمع وتنظيم الفلسفة بالاعتماد عليه" (٣٧١). هنا تصبح الحياة مفهوما أساسيا شاملا. لم تعد تعنى مجرد "العلاقة الداخلية للإنجازات النفسية في نطاق الفرد" (٤٠٨)، بل تعنى أيضا ما يشبه كلية القضايا الاجتماعية، حتى وإن لم يكن الوجود مدركا لذاته كجوهر حي، لكن ما يخص وظيفة الفلسفة في هذه الحياة، تلك الوظيفة التي من الواجب على الفلسفة (أو على الحياة ذاتها عن طريق الفلسفة) الاعتراف بها، يجده ديلتاي في الروح تطلعا غائيا إلى معرفة ذات صلاحية عامة، يشرحها هو كتكامل للفكر الذاتي: "كل إنجاز إنسانى يتجه نحو تحقيق فكر فلسفي" (٣٧٥، قارن ٤٠٥، ٣٦٣، ٣٥٧). ولأنه من نطاق غرض حياة النفس الفردية ينتج نطاق غرض المجتمع ومعه ما نسميه مذاهب الثقافة، يمكن تعريف الفلسفة الآن - شأنها شأن الفن والدين - "كمذهب ثقافة في نظام المجتمع" (٣٧٦). تتحد كل هذه المذاهب في كونها في ذاتها

تعبيرا عن اتجاه نحو تصور العالم، قائما في روح الإنسان وبيحث عن تحليل الواقع. في هذه التصورات للعالم ترتبط تجارب الحياة ومثاليات الحياة في موقف محدد تجاه أُلغاز العالم وأُلغاز الحياة. لذلك توجد أنماط لتصور العالم يمكن تصنيفها في مذهب تصور العالم يجب على الفيلسوف أن يدرك "الاستيقان التأملي ذاته الذي يخضع للأشياء عن طريق المقارنة التاريخية ثم يتخذ موقفا منهم جميعا. ثم تكتمل فيه تاريخية الاستيقان" (٣٨٠). من هذه الناحية تكون الفلسفة أخيرا "تصورا فلسفيا للعالم"، هي مشروع رفع تصور العالم إلى صلاحية عامة" (٣٩٩ قارن ٤١٦)، وكأنها فوق التاريخ عن طريق تاريخية مكتملة (تاريخيا).

الفلسفة لدى ديلتاي هي مذهب وواقع نفسي، وعلم روح وتصور العالم، وبالأحرى مذهب وعلم روح (idealiter)، وواقع نفسي، وتصور تاريخي (de facto)، وخلق للزوايا القديمة والجديدة، ومتعدد المعنى يصعب ضبطه. مع هذا يتبقى أساسا تناقض بين استيقان ديلتاي التاريخي وطلب علم فوق الوقت، كما ظلت محاولة الربط بينهما تبوء دائما بالفشل. بسبب إدراكه التاريخي الجديد يضع ديلتاي بحتمية كبيرة التنسيب التاريخي لكل الإنجازات الروحية تحت تأثير الفلسفة من ناحية، ويسعى من ناحية أخرى بالنظر لنتائج العلوم الطبيعية دائما إلى فلسفة "علمية" ذات صلاحية عامة. وهذا على الرغم من اتجاه تأويله الكلي نحو التأثير النهائي، بدلا من إكمال العلوم الطبيعية عن طريق علم الروح، ضم علم الطبيعة فقط كعرفة ظاهرية تجزؤية إلى علم روح عام. لم يستطع ديلتاي إزالة هذا التعارض، بل فقط استمر فيه، حيث تعميق بحثه لتاريخية الروح وللفهم المشروح للروح كان بلا شك أكثر نجاحا من مجهوده من أجل تأسيس نفسي أو نمطي للفلسفة كعلم روح.

٢-٣- هوسرل - العلم الصارم والوعي الإنساني:

كان إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) أحد أبناء مدينة بروننيس في إقليم مورافيا، وقد تحول والده من اليهودية إلى المسيحية البروتستانتية. درس أولا الرياضيات والفيزياء وفيما بعد الفلسفة. كان ينتمي لطراز نادر من العلماء، حيث حاول متمعا بالثقة بالنفس أن يجعل الفلسفة علما صارما، وصار بذلك هو المؤسس

الأول للفينومينولوجيا الحديثة^(٢٥). تميز بأنه دعوب على العمل حتى إن دراساته التفصيلية التي كتبها في حياته بلغت كثرتها درجة جعلته يبدو وكأن عاداته كانت أن يفكر تحريريا. في واقع الأمر بقيت الفينومينولوجيا باستمرار فلسفة منهج تدخل دائما في وضع خطة محاولات الاستدلال الجديدة. وقد استطاع هوسرل على كل حال في بداية القرن العشرين أن يؤسس مدرسة قلما لقيت إعجابا، بينما أعماله المتأخرة قد تم تجاوزها إلى حد ما عن طريق التطور الفلسفي. ابتداء من عام ١٩٣٣ لقي اضطهادا سياسيا، إلا أن مخلفاته الهائلة قد تم إنقاذها في الوقت المناسب.

اتجه هوسرل إلى الفلسفة عندما تساءل عن أسس الرياضيات. هذه الأسس التي سبقه بطرحها الرياضي جوتلوب فرجه (١٨٤٨-١٩٢٥)، الذي حاول تطوير ما نطلق عليه اسم "كتابة المفهوم" (١٨٧٩) إلى "لغة صيغ الفكر المحض"، بالأحرى مذهب ظواهر للمنطق وللرياضة؛ بهذا يكون فيما يشبه برتراند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠) في إنجلترا إلى حد ما، قد وضع في ألمانيا أسسا للمنطق الرياضي الحديث، الذي يأتي كمنطق رمزي بأوثق ربط بين الرياضة والمنطق. علاوة على ذلك اهتم فرجه في المقام الأول بمشاكل الدلالة، حيث فرق بحدة بين السؤال عن مدلول المفهوم وعلاقاته الدلالية مع المفاهيم الأخرى، والسؤال عن معنى أو شأن الشيء. أما هوسرل فقد حاول أولا في عمله "فلسفية علم الحساب" (١٨٩١) أن يبرهن على الرياضيات نفسها، واتجه في عمله "أبحاث منطقية" (١٩٠٠-١٩٠١)، على ما يبدو تحت تأثير نقد فرجه، إلى نظرية القصدية^(٢٦)، التي أسماها علم النفس الوصفي متأثرا بلا شك بأستاذه فرانس برنتانو (١٨٣٨-١٩١٧)، ثم شرح في عملين آخرين "فكرة الظاهرية" (١٩٠٧) و "أفكارا لإيجاد ظاهرة محضة" (١٩١٣). وبينما هو يفرق بين أفعال الاستيقان وأشائها، والقصدية وموضوع المعنى، والنونسيس والنونيميا^(٢٧)، وجد الشيء كظاهر (فينومين) يسمح بوصفه بعد تعليق كل الآراء المسبقة ودون تغير لغوى. هذا الرد^(٢٨) الفينومينولوجي يستطيع أن يتطور إلى رد صوري، عندما يتجه نحو العموم أو ماهية الشيء، أي أنه يصبح من جديد ظاهر فكر. لهذه الكتابات المبدئية التي ظهرت قبل الحرب العالمية الثانية بقليل واستدعت بحث الشيء ببساطة وإلى معرفة الماهية ("إلى الأشياء ذاتها")، وجد أنصارا كثيرين، إلا أنهم كانوا غير

متفقين على ما يصح للفينومينولوجيا أن تكون، أهي مجرد منهج أم أنها مذهب فلسفي؟ أما هوسرل الذي كان يعدل دائما فلسفته، فقد واصل باستمرار بحثه عن سبب أخير لكل اليقين وحاول أن يقدم الفلسفة الاستعلانية التي أشار إليها في عمله "أفكار" (٢٩)، إلا أنه عرضها ابتدائيا بعد ذلك في كتابيه "المنطق الصوري المتعالي [الاستعلاني]" (١٩٢٩) و"تأملات ديكارتيّة" (بالفرنسية ١٩٣١، وبالألمانية ١٩٥٠). حيث طالب بما أسموه "عملية تعليق الحكم" ("الإبوخية") (٣٠)، كما طالب بتفكير ذاتي في الذاتية الاستعلانية التي فيها يجوز للاستيقان أن يثبت ذاته بكونه الراسب الفينومينولوجي المطلق. يجوز للفينومين (للظاهرة) الذي صار الآن كمتأسس عن طريق الذات، أن يرجع ما يشبه التتقيص الاستعلاني إلى الاستيقان ذي التصور الذاتي. كهذا الاستيقان الذاتي أكون أنا مراقب محض لأناي ذاتها. لكن هوسرل في آخر أعماله "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيات [الظاهريات] المتعالية" (١٩٣٦) الذي لم يكن في المستطاع في هذا الوقت (١٩٣٦) إلا نشر جزء منه، قد ترك فلسفة الاستيقان وتحول إلى فلسفة التاريخ وفلسفة الحياة. الآن يصبح العلم الذي يجوز له أخيرا كعلم أساس أن يجعل حنكة الحياة علما، كإنتاج لتطور تاريخي. لقد انتهى ما يبدو وصوله إليه، ألا وهو كون الفلسفة علما. سار إدراك فلسفته إذا بصفة عامة بين ادعاء معرفة بيّنة والنسبية الذاتية التاريخية لهذا الادعاء، بين إدراك فلسفة مبكر ذي توجيه نظري محض وإدراك فلسفة متأخر ذي توجيه أكثر اختصاصا بعالم الحياة.

بشكل واع يرتبط هوسرل في مقاله المبكر تحت عنوان "الفلسفة علما دقيقا" (١٩١١) بالفهم القديم للفلسفة كعلم، لا فقط من الجانب النظري، ولكن أيضا من الجانب العملي. "من البدايات الأولى أفرطت الفلسفة في المطالبة بكونها علما صارما، وهو في الحقيقة العلم، الذي يدبر أعلى الاحتياجات النظرية ويجعل من ناحية أخلاقية دينية حياة منظمة بمعايير عقلية محضة بقدر ما في الإمكان." (٣) هوسرل ذاته تعلق في البداية فقط بالنظرية المحضة، حيث افترض دائما أن الفلسفة النظرية الدقيقة تستطيع وحدها أن تؤدي إلى تطبيق ذي نظام علمي، بالأحرى تؤدي إلى عملية نقية ومطلقة من "التقييم والإرادة" (٤). الفلسفة لدى هوسرل تعنى "معلمة الحياة الإنسانية الخالدة" (٤). بلا شك أن الإفراط الذي فرضه هوسرل على الفلسفة، بقي دون تحقق. لم تستطع الفلسفة في أي مرحلة من مراحل تطورها أن

تحقق هذا الإفراط بكونها علما صارما" (٣). الفلسفة "اعتمادا على معرفتها التاريخية كأعلى العلوم وأكثرها محوضة"، ليست علما غير متكامل أو ناشئ، إنها غير عملية فحسب. حتى إن هوسرل يرى "إن المعنى الحقيقي لمشكلة الفلسفة لم يصل مطلقا لإيضاح علمي" (٤). وكدليل وكمعيار يجد حقيقة أن الفلسفة بالاختلاف مع الرياضة والعلوم الدقيقة لا تطلق يدها في مذهب تعليم، ولا حتى مرة واحدة في جزء صغير من مضمون تعليمي نظري غير مسبب موضوعيا" (٤). أى أن الأمر يدور من البداية حول مذهب "بأساس ذى تأكيد شكلي" (٦) أو حول "عمارة حديثة البناء لمدرسة تعليمية فلسفية" (٦). هذا المذهب الذى نتوق إليه، والذى يجوز أن يبرق أمامنا كمثالي" (٦)، شأنه شأن عدمه فى الفلسفة حتى الآن من حيث الاستخدام .

فى واقع الأمر يدعى هوسرل أنه ليست هناك أى فلسفة تستحق أن تحمل هذا الاسم. لكنه يعتقد فى الوقت نفسه أن الوقت قد حان أخيرا لتأسيس فلسفة علمية مستقبلية، ويعتقد أن مرحلة تفكر جديدة قد حانت للفلسفة، ويشعر برغبته فى "تحول" الفلسفة (قارن ٦). علاوة على ذلك حاول أن يبرهن على ضرورة تأسيس فلسفة كعلم صارم بأسمى دافع أو أسمى اهتمام للإنسانية. بينما لم تستجب الفلسفة أساسا لهذا الدافع الفلسفى إلا بسذاجة، فإنها بدأت أخيرا فى العصر الحديث نقاشا نقديا لمنهج إمكانية قيام الفلسفة بتشكيل ذاتها كعلم صارم. بعد كل من كانت وهيجل نتج "إضعاف الدافع الفلسفى للعلم" (٧)، وتلاشى الإيمان بفلسفة مطلقة كعلم موضوعاته هى "البدايات الحقيقية" (٦)، إلا أن الوقت يبدو قد حان أن نخرج من الدافع العلمى الساذج أو الذى نادرا ما يكون مرغوبا فيه، إلى "إرادة كاملة الوعى لعلم صارم" (٦)، هذا يعنى صلاحية البحث عن تأسيس جذرى جديد للفلسفة. هذا الدافع أو بالأحرى الإرادة، التى تم وضعها هنا دون ترو ملحوظ دائما كدافع أخير للفلسفة والعلم، تتطابق مع الاهتمامات الحقيقية للإنسانية التى لم تجد لدى هوسرل سوى الافتراض. "ما بعد ذلك من أعمال يعتمد على فكرة أن أعلى اهتمامات الثقافة البشرية تتطلب بناء فلسفة علمية حادة. إنه عندما يجوز لتحول فلسفى أن ينال حقه فى وقتنا الحالى، يكون قد وجب التطلع على أية حال إلى تأسيس جديد للفلسفة كعلم صارم". (٧)

من هذه الزاوية حارب هوسرل بشدة اتجاهين أساسيين لفلسفة عصره، أولاً ما نسميه الطبيعة، أى المفهوم الطبيعي أو الوضعى للفلسفة، وثانياً ما نسميه فلسفة رؤية العالم المجردة المرتبطة بالتاريخية وتقود إلى النسبية. ما يربطهما أنهما مجرد "خرافة الواقعة" (٥٦) الطبيعية التى يجب على هوسرل دائماً الاعتراف لها بالسعى إلى تغيير علمى للفلسفة؛ لكنه يكون قبل كل شيء قد أساء الفهم، لأنه لم ير سوى الطبيعية، والاستيقان كنفس، والروح كطبيعة. إلا أن الاستيقان لدى هوسرل من أول الأمر شيء ينتهى إلى ما وراء التجريبية أو إلى الاستعلانية. لذلك تعنى الطبيعية لديه أولاً "تطبيع الاستيقان، يدخل فى ذلك كل وقائع الاستيقان القصدية الكامنة، وتعنى أيضاً تطبيع الأفكار وبذلك كل المثاليات والمعايير المطلقة" (٩). ضد مثل هذا المذهب الساذج، كما يرى، وضع "معرفة علمية لماهية الاستيقان" (١٥) ويدخل فى ذلك ما يعنيه الاستيقان المحض أو يدل عليه مادياً. بتأمل ما يعنيه الاستيقان كمادى أو يمكن أن يعنيه، تتجه الفلسفة الجديدة إلى الأشياء ذاتها؛ إنها تعود إن صح التعبير لتكسب كل العالم لكن دون أن تستطيع أن تعطى حكماً على وجودها كفلسفة استيقان (قارن ٢٥-٢٤، ٣٩-٣٨). التركيب الانعكاسى للفلسفة الاستعلانية فى الكانتيية الجديدة - بشرط تحفظ ادعاء الوجود- حل محله وصف فينومينولوجى للواقعية بأكملها أو حتى لكل الأشياء الممكنة. بهذه الافتراضات تؤدى الفلسفة الفينومينولوجية باستقلالها إلى نتائج مؤكدة مطلقة. أما التاريخية التى تتحرك فى دائرة حقائق الحياة الفكرية التجريبية وترتبط بفلسفة رؤية العالم، فهى نسبية وهدفياً "ضلال نظرى معرفى" (٤٦)، لأن التاريخ - كما يرى هوسرل - لا يستطيع أن يقدم شيئاً نسبياً "ضد إمكانية ميتافيزيقاً مطلقة، علمية، وأى فلسفة أخرى" (٤٥). فى الحقيقة إن رؤية الحياة مجرد حكمة عملية للحياة، دائماً ما توجد حاجة طبيعية إليها. وفى واقع الأمر يكون كل إنسان بهذا المعنى فيلسوفاً، بالأحرى محباً للحكمة، وبذلك تكون كل فلسفة كبيرة هى أيضاً حكمة ورؤية العالم. "فلسفة التاريخ كانوا بالتأكيد فلاسفة رؤية العالم، بقدر ما سيطرت غريزة الحكمة على أعمالهم؛ لكنهم كانوا فلاسفة علميين بدرجة كبيرة، بقدر ما بقى هدف العلم الصارم نشيطاً لديهم." (٥٢-٥١) الآن فقط يتضح اختلاف فلسفة رؤية العالم والفلسفة العلمية، إلا أن الفكرتين، إذا ما كانت الفلسفة قد أصبحت أخيراً علماً، يقتربان من جديد من اللامتاهي.

على الفلسفة إذا. أن تصبح مثل الرياضة والعلوم الطبيعية وتجعل بذلك الحكمة ورؤية العالم لا حاجة إليهما، ومحل رؤية العالم يجوز أن يحل "علم العالم" (٤٨). يجوز للحكمة الآن أن تتعلم من العلم. "من ناحية أخرى لا نستطيع كذلك أن ننظر هنا. العوز الفلسفى يجبرنا كعوز رؤية العالم. وسوف يزداد دائما، كلما يتسع محيط العلوم الإيجابية." (٥٥) لكن أخيرا يجوز للفلسفة أن تكشف لنا "لغز العالم ولغز الحياة" (٥٦). هنا يقع هوسرل فى موقف حرج بين مثالية العلم لديه وجبريات عالم الحياة التاريخي، خاصة حين يرجع "العوز الروحي فى عصرنا الحالي"، و "عوز الحياة الكلى الذى نعاني منه" (٥٦) إلى تفرغ حسي للحياة عن طريق ما وصلنا إليه من علم. "كل الحياة [اتخاذ] موقف، وكل [اتخاذ] موقف يندرج تحت ما يجوز أن يكون، تحت [إصدار] حكم عن النفاذ أو عدمه، طبقا لمعايير مثبتة الصلاحية." (٥٦) هذه المعايير ثلاثت ولم تتحدد معايير جديدة، لكننا لانستطيع الانتظار. هنا تقدم رؤى العالم مساعدتها، ويؤدى هذا إلى تيارات، فى حد ذاتها يمكن تجنبها. "من أجل الزمن لا يصح لنا أن نتخلى عن الخلود [...]. العوز ينبع هنا من العلم. لكن العلم وحده يستطيع أن يقهر نهائيا العوز النابع من العلم." (٥٧) أخيرا هناك لكل شيء مجرد "دواء"، ألا وهو الفلسفة العلمية الصارمة (٥٧). الفلسفة كعلم صارم تجعل كل رؤية العالم لا حاجة لها، لأنها فى النهاية سوف تزيل أيضا كل مشاكل الحياة علميا.

فى إحدى محاضراته الأخيرة التى ألقاها فى فيينا عام ١٩٣٥ تحت عنوان "أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة"، يحاول هوسرل، بسبب حرمان الفلسفة من واجبها، توجيه أوروبا فكريا. من هذه الزاوية يطور "الفكرة الفلسفية التاريخية (أو المعنى الغائي) لدى الإنسانية الأوروبية" (٣١٤) ويجد الواجب الروحي الأوروبي فى الفكرة (الأوروبية) عن الاستقلال العقلى أو الفلسفة. "المقصود الصحيح فى المعنى الأصلي، ولا يفيد هذا بشيء سوى العلم الكلى: علم كلية العالم، وعلم انفراد كل ما يمكن أن يكون." (٣٢١) مثل هذا الموقف من العالم يكون فى الأساس تغييرا من الحياة العلمية للحياة النظرية أو من الموقف الطبيعى إلى الموقف النظرى. تؤدى إبوخية (تعليق حكم) إرادية من الحياة الطبيعية إلى حياة للنظرية ولا شيء مثل النظرية: "الإنسان يصبح مشاهدا غير مشارك، ملقيا

نظرة على العالم، يصبح فيلسوفاً" (قارن ٣٢٥-٣٢٧-٣٣١). الفلسفة نظرية غير مبالية.

عن طريق هذه الفلسفة، كعلم كلي أو كعلم الكلية، تظهر كذلك إمكانية نوع جديد من التطافر بالنظر إلى أفكار جماعية عليا ونتيجة واجبات بلا نهاية مع الفيلسوف "كتجسم حضارى" (٣٢١) أوروبى تتشأ جماعية اهتمامات مثالية قحة. الفلسفة تكشف فى "فكر النقد الحر وتمييط واجبات بلا نهاية" عن وظيفتها الإنسانية، بالأحرى "وظيفتها كالحاكم الأول (الأرخون) للإنسانية جميعاً" (٣٣٦)؛ تكشف عن كلية كل الأنماط وبذلك تكشف أيضا عن شروط التطبيق الحقيقى. بهذا المعنى يصبح الفيلسوف أيضا لدى هوسرل مدرسا وقائدا للإنسانية. بالفعل يجب إذا ما سما المرء هكذا بمفهوم الفلسفة، التفريق الحاد بين فكرة وواقع الفلسفة. "الفلسفة التاريخية الواقعية غالبا ما تكون محاولة أكثر أو أقل نجاحا لتحقيق فكرة اللانهاية الموجهة وحتى أيضا كلية الحقائق." (٣٣٨) إلا أن الفلسفة فى ذاتها معرفة عامة للوجود ولما يجب أن يكون، ومن هذه الناحية كذلك أسمى تفكر ذاتي، ليس تفكرا ذاتيا فرديا أوليا، ولكن تفكر ذاتي ممثلا لذاته وعام وإنساني، وليس تفكرا ذاتيا نسبيا أو تاريخيا، ولكن علمى ومذهبي.

إلى هذا التفكير الذاتى كما يرى هوسرل، تنتمى قبل كل شيء معرفة انفرادات الموضوعية، التى نسيء فهم ماهية الروح؛ كذلك نجد لدى ديلتاى أن "الإدراك الثنائى للعالم، الذى يصح فيه الاعتراف بالطبيعة والروح كواقعات المدلول نفسه"، يكون ما فى هذا المدلول لدى هوسرل هو الموضوعية (٣٤٥).

لا يمكن مطلقا أن يوجد علم روح "موضوعي" لأن الروح لا تستطيع مطلقا أن تكون بالفعل موضوعا. يتطلع هوسرل دائما إلى "فهم ذاتى كلي وبحق متطرف للروح فى شكل علم كلي مسنول" (٣٤٦)، علم يوضح كل التساؤلات، حتى وإن كانت عن النمط وعالم الحياة التاريخي. "كلية الروح المطلقة تشمل كل ما هو كائن فى تاريخية معلقة، تنتمى إليها الطبيعة كشكل للروح." (٣٤٧) التاريخية المطلقة للروح المطلقة، هذا ما يمكن أن يعنيه ذلك هنا، يضم تضاد طبيعة غير تاريخية وروح تاريخية ويعنى أيضا من هذه الناحية - كالمثالية الألمانية فيما مضى - الطبيعة كشكل؛ كمعرفة الروح المطلقة تزيد الفلسفة عن علم روح كلي فى مدلول الفلسفة التأويلية، هى علم روح مطلق.

من زاوية الفلسفة المطلقة الجديدة التي تحاول إثبات ذاتها مذهبيا وتاريخيا، يعتقد هوسرل أن فهما أفضل لأزمة أوروبا التي يراها منذ زمن، صار في الإمكان. تركز غائية التاريخ الأوروبي على مفهوم أوروبا كغائية أهداف إدراك لا متناهية، أزمة قوة العالم الفكرية هي في الأساس أزمة نانجة عن سوء فهم الذات لدى عقلانية ساذجة متجهة نحو الظاهر. بذلك تصبح فينومينولوجيا هوسرل هي فارسة أوروبا والإنسانية. "لأزمة الوجود الأوروبي منفذان فقط: ضياع أوروبا بالخروج عن مدلول حياتها العقلية الخاص، والسقوط في العداء الفكرى والبربرية، أو إعادة ميلاد أوروبا من روح الفلسفة عن طريق بطولة العقل الغالبة المتناهية للطبيعة" (٣٤٧ - ٣٤٨).

"الفلسفة مندوبو الإنسانية" (١٥)، هذا ما ورد في أعمال هوسرل الأخيرة تحت عنوان "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا [الظاهرة] الاستعلانية" (١٩٣٦). إلا أن إمكانية نشر هذا العرض الشامل لم يتحقق إلا بعد الحرب. كان هوسرل يتطلع إلى أن تتولى الفلسفة قيادة الإنسانية، إلا أن القادة والمندوبين السياسيين اتخذوا قرارا آخر بشأن ألمانيا وأوروبا. حيث صدر قرار يمنع أعمال هوسرل، وفيما بعد وصله إخطار رسمي بعدم السماح له بإلقاء محاضرات بسبب نسبه اليهودى. لكن هوسرل أصر على مواصلة الكتابة على ورق تسويد. وكم كان رائعا عدم الاكترات بالواقع السياسى، الذى أوضح أيضا كيف أصبح هوسرل غير مساير لحياة العالم، وكيف سمت هذه الفينومينولوجيا لتتال حق القيادة. بينما كانت الأمم الأوروبية، خاصة ألمانيا، تتسلح للحرب، تطلع هوسرل إلى قيادة أوروبا أو قيادة العالم أجمع عن طريق الفلسفة. إلا أن هذا الحق السياسى أو الفكرى الأخلاقى للفينومينولوجيا ظل معنويا، ليس فقط لأن هوسرل تحدث دائما عن تطور معايير ذات أساس عقلى، لكن لأنه لم يطور عمليا فلسفة عملية، بل مجرد فلسفة ذاتية استعلانية دون زيادة أو نقصان، فلسفة ترى ذاتها كمذهب مبادئ يواجه الحياة أو التاريخ.

ملحق

شُلر: رؤية الماهية وحب الإله

ظلت مطالبة هوسرل بالعودة إلى الأشياء ذاتها تحت تحفظ الإيقاف المؤقت لأحكام وجودية، إلا أن تطورها إلى تساؤل عن الواقعية الحقيقية خارج الذات صار من الصعب تجنبه. تكميله للفينومينولوجيا الوصفية لتصبح فينومينولوجيا خيالية ذات توجيه نظري إلى ماهية عامة، استطاع بسهولة العودة إلى عرض فكري تقليدي، أي إلى نظرية كلاسيكية لتمثل الأفكار. ثم عندما اتجه الفكر إلى أن الأشياء الاستيقانية التي تم إدراكها كماهيات متواجدة كأنها ناشئة في مطلق عام، وبالفعل في مطلق يواجه الأنا أو يمك بها، وجب على الفلسفة أن تدرك ذاتها استنتاجيا مرة أخرى كتمثل الإله. هكذا لم يندر أن تستطيع الفينومينولوجيا أن تصبح تمهيدا لأفلاطونية جديدة وفلسفة لاهوتية جديدة، بوجه خاص عندما صارت نظرية المعرفة وكأنها مرتبطة بافتراضات عملية، أي أن "علم" الفينومينولوجيا صار وكأنه مرتبط بالشروط الأخلاقية. بعد ذلك صار التفلسف يدل على الفعل الشخصي الذي يرتكز على ازدهار الإنسان برمته أو يعتمد عليه عموما.

أفضل مثال لهذا التطور قدمه ماكس شلر (١٨٧٤-١٩٢٨) الذي لم يمكث إلا وقتا قصيرا تحت تأثير هوسرل. اعتنق شلر الإنجيلية مبكرا على الرغم من يهودية أمه وكاثوليكية أبيه؛ أما انتمائه للسلك الجامعي فقد اتسم بالفضائح، على وجه الخصوص بالمغامرات النسائية التي أدت به بين الآونة والأخرى إلى فقدان تصريح العمل في السلك الجامعي. اهتم في المقام الأول بالأنثروبولوجيا وبفلسفة الممارسة. كما حاول عن طريق الفينومينولوجيا أن يطور أخلاق القيمة المادية ذات القرابة بأخلاق الفضائل والخيرات ويعارض كانت بإعادة الأخلاق التقليدية [النسبية]^(٣١). ("الصورية في الأخلاق وأخلاق القيمة المادية" ١٩١٣-١٩١٦).

في تطوره ذي التغيير الكامل الذي أدى به أخيرا إلى مذهب وحدة الوجود، استعرض شُلر قِبَل كل شيء البناء الشخصي للإنسان، ذلك البناء الذي رآه محددًا في الأساس عن طريق الحب. من هذه الزاوية تصبح القيم متعلقة بأشكال قيم الحب (amabilia)، لكن الفكر الصحيح يصبح متعلقًا بالحب الصحيح (caritas ordinata)،

أى أن الفينومينولوجيا علم صارم عن الفضيلة الشخصية للفيلسوف. فى الحقيقة إن التفلسف يستهدف "معرفة موضوعية دون افتراضات مسبقة بقدر الإمكان" (٦٣)، لكنه يعتمد لدى شلر- فى عمله "عن الخالد فى الإنسان" (١٩٢١)، حيث تتاول "الشروط الأخلاقية للمعرفة الفلسفية" (٦٢) على موقف أساسى عن الشئ ى يتميز بالروحية فى المقام الأول" (٦٥). التفلسف "ارتقاء إلى عالم الماهية" (٦٧) أو "فعل قد أكده الحب ليكون فعل إشراك لب الشخصية الإنسانية النهائية فى ماهية كل الأشياء الممكنة" (٦٨) باختصار: التفلسف يعنى "تعلقا صوريا" محددًا عن طريق الحب (٦٩)، أخيرا هو معرفة بديهية للتواجد المطلق، بالأحرى رؤية إله (قارن ٨٩ ، ٩٩). بهذا يعود شلر بوضوح إلى تصورات كلاسيكية، مسيحية كانت أو عتيقة، للعلاقة بين الأيروس (٣٢) والمعرفة، لكنه يعود أيضا إلى ميتافيزيقا ماهية لاهوتية، كذلك - دون ترو كما يبدو - إلى إدراك الفلسفة كمعرفة مطلقة فى المثالية الألمانية، وبهذه الطريقة أيضا إلى تحديد الفلسفة كعلم كل ما هو ممكن أو علم أساس كل ما هو ممكن لدى فيلسوف التنوير كريستيان فولف (١٦٧٩-١٧٥٤). التفلسف هو المشاركة فى الوجود عن طريق المعرفة، وفى الحقيقة عن طريق معرفة مؤكدة عبر حب الوجود، كذلك أيضا عبر التنسك والخضوع. بذلك نرى الشرح التاريخى والنظرى الاجتماعى لانحدار الفلسفة إلى الأيديولوجيا فى الماركسية، يتحول إلى شرح معنوى- أنثروبولوجى ومباشرة إلى إمكانية (خطيرة) تجعل الفكر الحقيقى متعلقا إيجابيا بالخلق الصواب. بهذه الطريقة يستطيع الفكر الجديد على سبيل المثال أن يظهر كشكل انهيار ترتيب قيم (رفيع) من العصور الوسطى. وفى الوقت نفسه تبقى الفلسفة لدى شلر "علما" ألا وهو نوع من اللاهوتية الاستدلالية. "الفلسفة طبقا لماهيتها هى إدراك بين صارم، غير قابل للزيادة أو الإبادة عن طريق الاستقراء، صالح لكل موجود عن طريق الصدفة كمستدل، فى كل ماهيات متاحة أمامنا فى أمثلة وفيما يرتبط بماهية أم الوجود، وحقا فى النظام وحيز المستوى، اللذين تتواجد فيهما الماهيات فى علاقة بالتواجد المطلق ووجوده." (٩٨).

فى مرحلة شلر المتأخرة التى تميزت بوحدة الوجود، يزيد وضوح هذا التوجيه اللاهوتى للفلسفة. فى عمله "رؤية العالم الفلسفية" (١٩٢٨) رجعت إعادة اكتشاف "معرفة الوجود" التى صارت فى الإمكان عن طريق الفينومينولوجيا، إلى

مرتبة مجردة في الطريق إلى "معرفة النجاة" (قارن ٧٧). يفرق شلر بين ثلاثة أنواع أو مراتب للمعرفة: معرفة السيطرة [على الطبيعة] والاستغلال للطبيعة [تكنولوجيا]، ومعرفة ماهية [كل ما هو موجود] أو معرفة "ما" الأشياء، ومعرفة ميتافيزيقية [معرفة الموجود بما هو موجود] أو معرفة النجاة [الخلاص]. المرتبة الثانية للمعرفة التي أدركها أرسطو ثم عاد هوسرل واكتشفها، تقدم اتجاه حب فعلا، لكنها لا تبنى مركز الفلسفة؛ أعلى مرتبة للفلسفة يتم الوصول إليها بفكر المطلق. ميتافيزيقا ماهية، كما يقول شلر الآن مع هيجل، تفتح فقط "نافذة تطل على المطلق" (٨٠)؛ أسمى هدف للفلسفة- هذا يعني لدى شلر: هدف رؤية العالم المحددة عبر الميتافيزيقا- هو التفكير في "المتواجد المطلق عبر ذاته" وإبداء الرأي فيه. (قارن ٧٧ - ٧٩، ٨١). هنا تصبح معرفة الوجود معرفة نجاة (أو خلاص). "المنفذ الأول للإله" يفتح أمام الإنسان "الإله الأصغر"، وبذلك يصبح الإنسان "مشاركا في التصوير والتأسيس والتنفيذ" داخل قضية العالم المطلقة (٨٣). هكذا تنتهى الفينومينولوجيا حقيقة مثل المثالية الألمانية - عن أخلاق الحب وميتافيزيقا الماهية - لدى المطلق الذى يعرف ذاته فى الإنسان .

لقد استطاعت الفينومينولوجيا، كما يوضح مثال شلر، أن تدفع إلى تطورات فلسفية لم يسبق لها مثيل. ومن الممكن اعتبار شعار "من أجل الشيء ذاته" كتحرير من فلسفة لاهوت كانت مهيمنة على الجامعات، وكمؤدى إلى جراءة الفكر الخاص. بلا شك لم يحتم هذا تغييرا لموضوع الفلسفة فحسب، بل حتم أيضا اعتبار إدراك الفلسفة تغييرا لموضوعها.

٣-٤- العلم والحياة:

لم تكن الكانتية الجديدة والفلسفة التأويلية والفينومينولوجيا هي الاتجاهات الفلسفية الوحيدة، بل أهمها والتي وجهت الفكر فى بداية القرن العشرين، وإلى حد ما بقى تأثيرها إلى يومنا هذا. قامت الكانتية الجديدة ببناء أكبر مدرسة، لكن مع انتشار فلسفة الوجودية والاستراكية الوطنية (النازية) سرعان ما فقدت الأهمية فى الثلاثينيات (على الرغم من بقائها فى أشكال منفردة)؛ الكانتية الجديدة تكاد تكون الآن مجرد مادة للبحوث التاريخية. تدريجيا أصبحت فلسفة ديلتاى التأويلية معروفة

وتطورت ببطء حتى صارت مدرسة قائمة بذاتها نالت بعد الحرب، إلى حد ما باستحياء من فلسفة الوجودية، أتباعا أكثر. أما الفينومينولوجيا فقد وجدها الكثيرون تحررا في بداية القرن، كما صارت ذات أتباع كثيرين، إلا أنها لاقت فيما بعد إهمالا ألمانيا بسبب الأحداث السياسية ولم تجد نهضة مؤكدة إلا بعد الحرب، حيث تم تناول ارتباطها بفلسفة الوجودية من ناحية، ووضعها أيضا تحت البحث التاريخي من ناحية أخرى.

ارتكز اهتمام الفلسفة مع حلول عام ١٩٠٠ على مواجهة حقيقة العلم، بالأحرى حقيقة العلوم الطبيعية التي أدى نجاحها إلى إثارة الفكر البشري. تحت محاولات جعل الفلسفة علما، على وجه الخصوص مع الكانتيّة الجديدة والفينومينولوجيا، إلى حد ما على مستوى ذهنى رفيع، بالأحرى وجب عليها فيما بعد إيضاح أبعاد الحياة. مال الاتجاهان إلى تجنب كل من الإصطلاح وبناء مدارس يتم فيها تناول شبه متفوق للمسائل الخاصة. لم يؤد التطلع إلى فلسفة علمية جديدة إلى علم ذى صلاحية عامة، بل من جديد إلى مجرد علم إقناع فلسفي. وقد أخفقت واقعا الخطة الأساسية لجعل الفلسفة علما في كل التيارات الثلاثة لفلسفة الجامعات حينئذ، على أوضح وأحدث درجة في الفلسفة التأويلية. ليس فقط لعدم تحقق أى نجاح فعلى في تطوير الفلسفة ظاهريا إلى مذهب علمي، ولكن وقبل كل شيء بسبب عدم نجاح تحرير الفلسفة بالفعل من المسائل الواقعة. مسألة الحياة وما فيها من رؤية أساسية تاريخية للحياة ظلت ذات تأثير مسموم في الفلسفة الخاصة، وكذلك ذات تأثير عملى من خلال معركة ضد فلسفة الحياة وفلسفة رؤية العالم. اتجهت محاولات جعل الفلسفة علما، بطريقة لا يمكن تجنبها، إلى التغاضى عن ارتباطها برؤية العالم الخاصة، ولكن بشكل أو بآخر اتضح إدراك أن هناك مسائل أخرى غير المسائل العلمية، وإن تواجدت غالبا فقط في نهاية أحد طرق الفكر.

عودة الاهتمام بالكانتيّة الجديدة والتأويل والفينومينولوجيا لم تكن فقط عاقبة تطور داخلى لهذه الاتجاهات، لم تكن فى الأساس وبوجه عام ظاهرة فلسفية داخلية، بل عاقبة أحداث خارجية. قيام فلسفة الوجودية بعد الحرب العالمية الأولى، واستمرارها بعد الحرب العالمية الثانية أصبح بينة اتجاه روحى جديد. المسائل التي تم تناولها تحت شعار "العلم والحياة" أو "العلم ورؤية العالم" لم يصحبها التقدم نتيجة كوارث العصر، بل على العكس، ازدادت حدة. لكن المنفذ إلى الفلسفة قد اختلف

تماما، وبذلك تغير أيضا ثقل المسائل الفلسفية أولا وأخرا. أمام الاتجاه الروحي الجديد وجب أن يظهر كل ما هو آت من القرن الماضي كفكر قديم - على الرغم من الإثارة التي لم ينكرها أحد - وكأنه من عالم نجاة [تخليص]، هنا تم بحث المسائل الفلسفية - انطلاقا من الرؤية الجديدة - بالأسلوب التهمي "Gartenlaube"^(٣٢). كانت فلسفة الكوارث المستحدثة غريبة في نهاية القرن ١٩ وبداية القرن العشرين، على الرغم من الحديث عن ضرورة الحياة.

٣. البحث عن الواقع الحقيقي فلسفة وجودية وفلسفة استعلائية

تحدد الثلث الأول من القرن العشرين فى نطاق الفلسفة المذهبية بدرجة كبيرة عن طريق الكانتيّة الجديدة، وأيضا بدرجة متزايدة عن طريق الفينومينولوجيا؛ أما فكرة الفلسفة التأويلية فوجدت تدريجيا إستصوابا أكبر. فى النقاش الفلسفى خارج النطاق الجامعى سيطرت أفكار نيتهسه الذى استحقّ اعتباره أحدث المفكرين؛ لأنه تقدم كأول من طرح أسئلة العصر الملحة دون قيد وبصراحة متطرفة. أما الجديد فقد تمثل منذ البداية فيما سميت الفلسفة الوجودية التى ترجع بدايتها المعلنة إلى العشرينيات. ويصحّ اعتبارها كالفلسفة الحقيقية الأولى فى القرن العشرين، بالأحرى كفلسفة عصيبة استطاعت عرض المشاكل القديمة تحت شروط عملية من جديد ومناقشتها على مستوى عال. وإلى جانب الأسباب والدوافع الاجتماعية العامة فقد دفع إليها فى المقام الأول كل من كيرجارد ونيتهسه. انطلقت عبر نظرية المعرفة عن طريق كانت أو الكانتيّة الجديدة من ناحية، واتسمت بالفينومينولوجيا عبر هوسرل وبالتأويلية عبر ديلتاى من ناحية أخرى. بلا شك سرعان ما تمت إعاقة قبول فلسفة الوجودية عن طريق الأحداث السياسية، حيث تولت النازية " السلطة " وما كان لذلك من توابع. إلا أن الوجودية الألمانية استطاعت أن تحقق غزوة نصر أكاديمية حقيقية معلنة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، بالتكاتف مع الوجودية الفرنسية، التى كان لمثلها الأول جان بول سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) تأثيره فى المقام الأول على الفكر خارج النطاق الجامعى. هكذا احتلت الوجودية بؤرة الاهتمام الفلسفى حتى ستينيات هذا القرن.

تعبير " فلسفة وجودية "، الذى يدل على فلسفات تختلف تماما عن معنى مصطلح الوجود، يعود على ما يبدو إلى شلنج، الذى أراد فى مرحلته الأخيرة أن ينقد به فلسفة هيجل المهمة كما يقال فقط بالأفكار أو الماهيات. ترتبط فلسفة الوجودية الحديثة بمصطلحها الوجودى فى التركيز على الوجود الذاتى للإنسان لدى كيركجارد. إن المصطلح الشامل " فلسفة وجودية " - مثل مصطلح " وجودية " الذى تم استعماله فقط فى الهجوم كصياغة فرنسية لفلسفة الوجودية - قد ورد لدى ممثلى

هذا الفكر الجديد بين الحين والحين، لكن إلى حد ما تم تركه كعنوان خاطئ أو رفضه من البداية. في الحقيقة لقد تناسب هذا التعبير تقريبا مع المرحلة الأولى لهذا الاتجاه الفكري فقط، الذي ظل على أية حال أساسا للتطور اللاحق للفلسفة الوجودية.

الفلسفة الوجودية هي الفلسفة الذاتية، التي تم فهمها كحرية وكواقعية. وكانت في الأساس ردا على الموقف العصيب بعد الحرب العالمية الأولى، وقد اتضح وجودها على وجه الخصوص في ألمانيا المهزومة والمشتتة سياسيا والمتزعزعة نفسيا واقتصاديا. تقريبا كل تقاليد السالفين التي صارت صلاحيتها بديهية حتى ذلك الحين ولاقت تناولات فلسفية منعزلة، بات تطورها في حكم اليقين. ومع انهيار المجتمع وكذلك تدهور العقائد الكنسية الرنانة أصبح الفرد فجأة بلا سند، ثم رد الفرد إلى ذاته، وإلى وجوده الإجمالي الخاص في موقفه التاريخي الراهن. هكذا نشأ استيقان موت متطرف، وهذا الاستيقان من الوضع الحالي والكوارث وجب أن يؤدي إلى تساؤل أساسي عن إمكانية وجود عقلي، حقيقي أو "واقعي" تحت الظروف التاريخية الراهنة. من هذه الناحية تكون الفلسفة الوجودية - أكثر من فلسفة السعادة فيما قبل كانت - فلسفة تحرر وفلسفة عدم تحرر في الوقت نفسه. الانتماس الجديد لتحرر الروح يؤدي إلى نقد العالم الفقير إلى التحرر، وكأنه على العكس نقد العالم الحديث من أجل التساؤل عن معنى الحياة. نقد اللاحقيقية، أي سطحية وعدم صدق غالبية البشر، هو نداء غير مباشر إلى الحقيقة تحاول فلسفة الوجودية إعادة الإنسان على مرأى منه إلى صوابه.

تفوقت المثالية لدى الفلسفة الوجودية الألمانية بدرجة كبيرة جدا على مثيلتها لدى الوجودية الملحدة فيما بعد في فرنسا. أصبح هنا الوجود ليس فقط مثل هناك مطلقا أساسا، بل ظل المقصود هنا، أيضا بشكل أو بآخر، هو الاستعلاء أو المطلق كجهة ميتافيزيقية عليا. هذا الاستعلاء، الموجود أو المحسوس^(٣٤)، ليس فقط استعلانيا بمعنى استيعاني أو مطلق عموما؛ إنه أيضا قوة مطلقة يستطيع أن يتعلق بها الوجود، لأنها تستطيع أن تتواجد عن طريق الاستعلاء كوجود حقيقي ويجب أن تحقق مطلبه بشكل أو بآخر. من هذه الناحية تكون الفلسفة الوجودية فلسفة استعلاء، عندما تتم العودة، دون إعلان واضح عن الاستعلاء، إلى التركيز دائما بوجه خاص على عدم قابلية إدراك المطلق. يتجه التدين المتبقي، على الرغم من الإقلاع عن التقاليد الدينية، إلى استيقان تبعي، الاستعلاء ذاته يصبح من حيث

التعريف غير مفهوم. من هذه الناحية تظل الفلسفة الوجودية بالمقارنة ذات ارتباط تقليدي، ولهذا تكون مستعدة بعض الشيء إلى تملك نقدي للتقليدي.

علاقة الفلسفة الوجودية بالدين أقل بكثير من علاقتها بالعلم وبالفلسفة العلمية حتى هذه الراهنة. في الحقيقة إنها تصر، في البداية على أية حال، بطريقة أو بأخرى على مطلبها في العلمية، كما يلعب تصور الفلسفة كعلم جوهرى دورا بين الحين والحين. لكن العلاقة النقدية بالعلم أصبحت الآن قياسية بسبب بدء غير علمي أو علمي افتراضى في التساؤلات الوجودية الأساسية. وجد مطلبها في الحصول على المنفذ الحقيقى الوحيد إلى الواقعية رفضا من أول الأمر، تم تعريفها كمعرفة فينومنيولوجية متعلقة بالافتراضات أو حتى بالمسبقات الأنثروبولوجية، أى كمعرفة ثانوية لا يمكن أن تكون مقياس للفكر الفلسفي. هكذا بعد التركيز على تساؤل الوجود جاءت عملية جعل العلم نسبيا، على وجه الخصوص الوقوف ضد عمليات واقعية لجعلها عقائدية وتحديا مبدئيا لإمكاناتها في المعرفة. فى الوقت نفسه اتجهت الأنظار أكثر مما سبق إلى التوابع السلبية الممكنة للعلم أو للتكنيك على الوجود الإنسانى. تقدم العلم والتكنيك ليس ضمانا للوجود الإنسانى الحقيقي، بل يحفه بخطر جديد.

١٠٣. ياسبرز: إيضاح الوجود وإدراك المحسوس:

ينتمى كارل ياسبرز (١٨٨٣ - ١٩٦٩) إلى عائلة ثرية محافظة فى أولدنبورج التى شغل فيها والده إدارة البنك ورئاسة الدائرة. اهتم ياسبرز منذ طفولته، حيث كان مصابا بمرض فى القلب والرئتين بالفلسفة التى وصل فيها إلى الأستاذية، تلك الدرجة العلمية التى نالها بادئ ذى بدء فى الطب البشرى وطب الأمراض العقلية وعلم النفس. حمل أول أهم أعماله عنوان " علم طب الأمراض العقلية العام " (١٩٠٥)، وقد أعاد النظر فيه عدة مرات، وكان عمله " الدراسة السيكلوجية لتصورات العالم " (١٩١٩) فى واقع الأمر تخطيطا للفلسفة الوجودية. شهدت الثلاثينيات والأربعينيات بعض أهم كتاباته فى المقام الأول عن الفلسفة، وبعض آخر عن التاريخ والسياسة وكذلك الدين. أما فى أثناء عمله كأستاذ بجامعة هيدلبرج فقد تلقى ياسبرز من النازية إيقافا عن العمل، كما تم حظر نشر أعماله، لأنه تزوج يهودية؛ إلا أن التدخل الأمريكى وحده أنقذ العائلة من الإلقاء بها فى هاوية المعتقلات

أو الانتحار الجماعي. بعد الحرب وبعد التزامه ببداية سياسية أخلاقية جديدة، وافق ياسبرز، مخيباً أمل ألمانيا، على استدعائه للأستاذية في جامعة بازل. إلا أن المشاكل السياسية كانت أكبر ما شغله في آخر سنوات عمره.

اندفع فكر ياسبرز — عاقبة أموره الشخصية (المرض والحب) — متأثراً في المقام الأول بكل من كيركجارد ونيثشه اللذين اعتبرهما كظاهرتين كبيرتين مستثنيتين للقرن التاسع عشر. علاوة على ذلك تأثر تفلسفه، على وجه الخصوص بناؤه الصوري، أساساً بنقدية كانت والكانتية الجديدة، وكذلك بفلسفة المطلق الحديثة، أى بكل من إسبينوزا وشلنج. التأثير المبكر بتلك التأمّلات "اللاهوتية" للوجود الذى تم التغلب عليه فى أول الأمر عن طريق نظرية معرفة ذات نقد ذاتي، يجد أول ظهور له بالفعل فى فلسفة ياسبرز المتأخرة. ينقسم فكره نسبياً بوضوح إلى طورين بدرجة تمكنا من الحديث عن تغيير الموضوع (من موضع الذاتية إلى موضع المطلق). الطور الأول هو طور الفلسفة الوجودية الذى يجد تأييداً من نقد فكري نظري معرفي، والطور الثانى هو طور الفلسفة الحسية الذى يجد تأييداً فى واقع الأمر من فلسفة العقل التأمّلية. فى الطورين يتضح فهم فلسفته إلى حد بعيد بطريقة غير مباشرة فقط لأنه دون برهان مذهبي ونادراً ما يتم التعبير عنه فى صيغ (٣٥).

يخرج ياسبرز فى عمله " الفلسفة " (١٩٣١) نظرياً من نقد معرفة مرتكز على العلوم، وينطلق فى المحيطات الثلاثة: التوجه فى العالم وإيضاح الوجود والميتافيزيقا، التابعة للتقسيم القديم فى مجالات الوجود: العالم والنفس والإله، ولتقسيم الأفكار المناسب لدى كانت. بالفعل تصبح الآن أطوار الفكر الخارجة من مجالات الوجود والموجهة إلى تعميق متزايد لمعرفة الوجود، سبيلاً حديثاً إلى الإله. الشرط هو التفريق القياسى بين القابل للمعرفة وغير القابل للمعرفة أو قابلية الموضوع وعدم قابلية الموضوع، وعلى هذا يكون التفريق بين الوجودى فى ذاته والظاهر. جوهر كل الظواهر هو الوجود فى أكبر معنى لكلمة "العالم"، الوجود (الاستعلاني) للعالم فى ذاته يظل غير قابل للتعرف عليه، التعرف عليه يكون بحد أقصى فى إخفاق المعرفة. أما الأنا الذاتية فمنها ما هو قابل للمعرفة ويكون من هذه الناحية كوجود تجريبي بالمعنى الدقيق لكلمة " جزء العالم"، ومنها ما هو غير قابل للمعرفة ويكون من هذه الناحية وجود فوق التجريب، لكنه قابل للمعرفة فى الحرية الداخلية لاختيار الذات عن طريق قرار. لذلك فالمدخل الأولى (الاستعلاني) للكائن فى ذاته هو الوجود

الخاص، الذى يشكل إيضاحه أكبر جزء فى الفلسفة. إلا أن الاستعلانية تستطيع أن تكون قد أصبحت تعنى مباشرة بمعنى أضيق للكلمة (الإله أو المطلق) — انطلاقا من إيضاح الوجود — لكن بالاعتماد عليه بمساعدة الرموز (على سبيل المثال فى نطاق الأديان) الميتافيزيقا ترجع فى واقع الأمر إلى مثل هذا المنهج لقراءة الشفرات^(٣٦). بهذه الطريقة يتطور النقلسف من الناحية النظرية فى ثلاثة أطوار.

تكون الفلسفة كتوجه فى العالم داخل وسط العلوم، لكنها ليست علما لأن علم فى العالم ككلية غير ممكن. رجوعا للتعبير الصارم للعالم المرتكز على العلوم الطبيعية لدى ياسبرز يكون العلم برمته علما فرديا. له موضوع خاص ومنهج نوعى؛ علاوة على ذلك هو معرفة اعتمادا على ذات لها هويتها، مانسميه الاستيقان عموما بكل بناياته الإنسانية العامة للاستيقان والفكر. من خلال ذلك يكون العلم دقيقا وذا صلاحية عامة، هذا يعنى أنه يقوم قهريا بإعطاء نتائج مؤكدة لها ذاتها الداخلية وقابلة للاستيقان، ويبقى بالفعل مقصورا على الظواهر والمعارف الجزئية. إنه يؤدى بسبب لانتهائية الظواهر إلى بحث لا ينتهي، ومن ناحية أخرى يؤدى إلى الحدود المبدئية للعلم عموما. إرادة العلم، التى لا تنتهى وهى ذاتها حافز فلسفى فى العلوم، تفشل إذا فى العلوم. هكذا يكابد الفكر صدمة ويكتسب بهذه الطريقة إدراكا فلسفيا أوليا، ألا وهو الانحسار الذاتى. التطلع إلى كينونة العلوم يؤدى بهذه الطريقة لدى ياسبرز عن طريق نظرية علم نقدية إلى نسبة كل المعرفة، بالأحرى إلى تساؤل متجاوز للعلم عن حدود العلم والجانب الآخر للعلم. الأمر لا يدور حول رفض العلم (رفض الإيمان بالعلم)، ولكنه تفريق نقي بقدر الإمكان بين الفلسفة والعلم. لأن الفلسفة ليست علما بالمعنى الاصطلاحى، لكنها علمية بمعنى آخر للكلمة، ألا وهو العقلانية، أى فكر منهجى مذهبى دون أن تستطيع الارتباط بمنهج أو مذهب. إنها مرتبطة بالعلم، منذ أن تواجد العلم، لكنها تختلف عنه فى سياق لا يمكن التغاضى عنه، فيه يستطيعان دائما أن يزدادا وضوحا بماهيتيهما. من هذه الناحية يقوم العلم دائما بدوره كنوع من المعيارية السلبية للفلسفة التى تصبح مدركة لعقليتها، إلى حد ما عن طريق التفريق بين الفهم والإدراك، أى أساسا عن طريق عزلها عن العلم. الفلسفة التى يجب أن ترتبط اليوم بالعلم، أعلى من العلم، بقدر ما تتطلع إلى العلم وتوجه ذاتها بمساعدة العلوم. إنها لا تسبقه دعما له، بل تسير متطلعة معه أو بعده (بقدر ما تتلاقى قضاياها بمثيلاتها لدى العلم).

نتيجة التوجه في العالم سلبية بطريقة مؤكدة: لا أجد أى توقف في العالم من خلال العلم، سلسلة ما يمكن معرفته لا تنتهي. لذلك أجدنى مردودا إلى نفسى كمتسائل وباحث. بهذه الصدمة الارتدادية تبدأ الفلسفة كإيضاح وجود. فيها [فى الفلسفة] يجب على أن أنطلق من أن ما يطلق عليه علوم الإنسان تعرف من الإنسان فقط كظاهرة، الإنسان بوجه عام، لكنها لا تستطيع أن تدلى بشيء عن الوجود الحقيقى للإنسان، وخاصة عنى أنا، ما دمت أنا لست شيئا عاما. أنا دائما أكثر ما يستطيع منى أن يدخل فى الظهور، أكثر على سبيل المثال مما يمكن الاعتراف به من الإنسان فيما نسميه العلوم. كما أننى لا أستطيع أن أحددنى فى أى مفهوم [مدلول]، لأننى أنا نفسى من يضع المفهوم. بلا شك تستطيع هذه الإشارات إلى الأنا غير القابلة للموضوعية أخيرا فقط عن طريقى أنا، عن طريق ارتقاء داخلى يتمثل فى انقطاع عن استيقانى الحالى وقفزة إلى استيقان جديد، أن تتال أهميتها التى تتمثل فى إعطائى استيقانا لذاتى كوجود فردى. فى واقع الأمر يعرف كل إنسان أنه فى الأساس فردى وأنه أينما يكون سوف يقع على عاتقه أن يتخذ قرارا عن ذاته. أنا كوجود فردى لا أكون ذات عامة سائغة، ولكن أنا أكون فقط ما هو أنا أو ما يمكن أن أكون؛ لأن الوجود لايزال دائما من حيث الجوهر وجودا ممكنا. كإمكانية فردية، أن أكون عن طريق الاختيار الذاتى، أى أصبح عن طريق تملك ذاتى " بالفعل " عن طريق ذاتى، وفى الحقيقة عن طريق "قرار ضرورى"، أكون أنا حرية فوق تجريبية، تدل عن نفسها فى حالات فردية (الموت، الصراع، المعاناة، الذنب)، وفى الاتصال بالآخرين، هذا يعنى فى الحالات التى تمنع عن نفسها إمكانية المعرفة والفعل، وفى اتصال "كصراع محبوب" يتجاوز كل الاضطلاع العلمى وكل التبادل المنطقى للتاريخ: كوجود أتقدم للفشل، ولكن أيضا لغيره. المفاهيم [الدلالات] العامة التى لايمكن تجنبها، وفيها يحاول الوجود الفردى أن يدل على نفسه، لا يكون فى واقع الأمر سوى " إشارة " لما يصعب على الوصف. إنها علامات على شيء أو مشيرات لشيء استعلائى. هكذا يكون مفهوم الوجود كمفهوم عام لا يمكن تجنبه. لذلك تكون الاطلاعات الفلسفية أخيرا مجرد نداءات.

أعلى حنكة تستطيع أن تؤدى إلى إيضاح الوجود هى إدراك أننى لا أكون ما أكون فقط مما أكونه منى، ليس فقط بالمعنى الهزيل أننى لم أخلق نفسى بنفسى،

بل بالمعنى الدينى الأسمى: أن القدرة على اتخاذ قرار يخصنى، ليست لدى من نفسى فقط. بينما أتمكن من نفسى، وأصل إلى نفسى، يتم " إهدائى " لى، أى وكأنى أستطيع، كما قال ياسبرز، أن أكون " خارج" نفسى. فى هذه الحنكة ذات "الرأفة" يتم إدراك الاستعلاء كما يقولون مباشرة، ويكون بلا شك فى أول الأمر مجرد "استعلاء خاص بى"؛ الاستعلاء المدرك حقا ليس عاما، هو أولا مجرد ما يواجهه وجود فردى. هذه نقطة انطلاق تستطيع الميتافيزيقا أن تتخذها لمحاولة جعل مثل هذه الاستعلانية قابلة للفهم. لكن لأن ياسبرز يرفض مع كانت كل الميتافيزيقا السائدة كإنكار غير مكانى لمادية الوجود، فهو يتحمل هنا، نتيجة عدم وجود شىء يمكن التعرف عليه، أصعب واجباته، وهو أن يقول شىئا عن الوجود الاستعلانى فى نفسه، بوجه خاص عندما يبحث عن إمكانية تجنب كلمة " الرب " (من أجل استعلاء مستقل بأى شكل). تستطيع الفلسفة فى واقع الأمر أن تقارن ذاتها فقط مع الدين، ولكن بتحفظ؛ لأنها تريد أن تظل غير عقائدية، هذا يعنى أنها تريد تجنب الأقوال الميتافيزيقية المتخصصة بقدر الإمكان. من بين نتائج هذا أن يحاول ياسبرز أن يصل إلى تغيير تقديرى لمعنى الرموز الدينية القديمة، إلا أن هذا الذى نسميه منهج الشفرات ظل مرتبطا بالوجود، الذى يتضح فى استعلانيته، أى أنه دون أى مطالبة بالصلاحية العامة. الميتافيزيقا هى مجرد "استحضار" الاستعلانية، والفلسفة هى أخيرا " عقيدة فلسفية ".

يتضح فهم ياسبرز للفلسفة بطريقة غير مباشرة من خلال بناء فلسفته. التفلسف يفتح عبر التوجه فى العالم (نقد العالم)، وإيضاح الوجود (معرفة الذات) والميتافيزيقا (افتراض الاستعلاء)، مركزها يظل إيضاح الوجود، الذى هو شكليا مجرد محيط بينى، ولكنه واقعا مركز حنكة الوجود وتحليل المعرفة. تتم تهيئتها لفشل التوجه فى العالم وتظل تساندها شرطية كل التحليل الاستقرائى الصحيح. يجد الفيلسوف نفسه فى إيضاح الوجود كمفكر متواجد يقوم - من بين ما يفعل - بقطع رأى دائما عن نفسه من خلال فكرة كعمل داخلى. من هذه الناحية يكون التفلسف عملا فرديا: إيضاح الذات هو أول تحقيق للذات. هذا الفعل المفكر، على الرغم من ارتباطه بالاتصالات يكون أخيرا غير قابل للإخبار، لأنه يحدث أساسا فى الأنا الواضحة مما يجعله فى الوجود النقى وليس فى الظهور. كإيضاح الوجود عن طريق "الاتصال الذاتى" (٣٢٨) يصبح التفلسف الذى يخبر عن نفسه نداء،

بالأحرى طلبا لتنفيذ تكميلي لفعل مفكر غير قابل لجعله موضوعيا. يتم تطور منهجى فى وضع تعريف دقيق للعلم وينتهى بتفريق من الدين. بينهما يجب على الفلسفة أن تحافظ على أصلها الخاص [مصدرها]. الفلسفة، استيقان الوجود من أصل آخر (٢٠٦)، هى "الكشف المؤكد للحتمية" أو "تحقيق ذاتى للوجود [الماهورى] ذى التداخل الظاهرى فى الكينونة [الآنية]" (٢٢٤). هكذا يكون التفلسف أخيرا استعلاء [علوا]، وبالفعل " فقط كتفويض وليس نتيجة " (٣٤)، إنه تحقق مفكر لكينونة حقيقية. لكن تحول استيقان الوجود هو فى الوقت نفسه تحول استيقان الذات والعكس أيضا صحيح. شأنه شأن هذا الإيضاح للوجود يكون التفلسف ذاته فعلا أصليا داخليا وعاقبة فعل داخلى >>التفلسف يستهدف التحقق من الوجود [الماهوى]، (٢٩٩). تبعا لذلك لا تقوم الفلسفة أساسا على الخطأ والصواب، بل على الفارق "بين مصدر الفكر ونهايته" هذا يعنى بين الفكر الوجودى [الماهوى] والفكر المتكلف << (٢٠٣). بلا شك التفلسف ليس دائرة آنية للوجود [الماهوى] حول ذاته؛ لأن تحقيقه يتعلق بقاء ماهو آخر فى المطلق.

مباشرة بعد عام ١٩٣١ حاول ياسبرز التغلب على حدود إضافته الفلسفية الذاتية الأصولية، التى تقدم فيها الوجود الحقيقى باعتباره غير قابل للإدراك وعلى هذا باعتباره استعلانيا، وتقدم الوجود المطلق فقط "كوجود أنا"، فى قفزة ثانية عن طريق إكمال "أنتولوجى" ("شبه أنتولوجى")، دون الرغبة فى التخلى عن الإضافة الأولى المتسمة بالنقد المعرفى وبالفلسفة الوجودية. فى مقدمة عمله " الفلسفة " أعلن ياسبرز عن فلسفة إدراك جديدة كإكمال للفلسفة الوجودية، التى ما أتم عرضها إلا وتنبه بوضوح إلى ما وصلت إليه حدود الفكر الذاتى وربما أيضا إلى خطورة اللامعقول أو سوء الفهم كلامعقول. ولعل خبرة السياسة المعاصرة كل معقول ممارس قد زادت من حدة هذه المشكلة. العرض الأول لإضافته الجديدة نجده فى مجموعة محاضراته التى ألقاها عام ١٩٣٥ تحت عنوان " العقل والوجود ". ثم حل فى عمله " فلسفة الوجود " فلسفة الوجود الخاصة به كشكل جديد لفلسفة الإدراك الجديدة ونسقتها فى فلسفة جديدة للمحسوس، وبذلك فى " منطق فلسفى ". الفلسفة ليست فقط العلم بشيء، لذلك نحن فى حاجة إلى فكر يحل الحياة بدلا مما يسمونه الفلسفة العلمية. لكن يجب دفع خطر اللامعقول عن طريق فلسفة الإدراك التى تركز على التفريق المثالى بين الفهم والإدراك، إن صح التعبير بين درجتى

العقلية؛ خطر إرجاع الفلسفة إلى أنثروبولوجيا الذاتية عن طريق فلسفة الوجود المحسوس التي تريد "كلامنطقية عقلية" أن تكون استعلاء تأمليا يوضح الوجود. هكذا يتم البرهان على فلسفة الإدراك كفلسفة المحسوس، وذلك في الحقيقة بطريقة مزدوجة: فرعها الأول عبر "عملية فلسفية أساسية" التي هي عملية إدراك، وفرعها الثاني عبر إدخال الإدراك "كرباطة لطرق المحسوس". بلا شك استطاع ياسبرز أن ينتهي من الجزء الأول لهذا المنطق الفلسفي، كما استطاع هذا الجزء الظهور بعد الحرب ("في الحقيقة" 1947).

ينفتح باب الطريق إلى "الحد الأقصى" للمحسوس على يد ياسبرز من خلال تأملين. الأول يزيد تعلقه بالاستعلاء في الميتافيزيقا الكلاسيكية، والثاني يزيد تعلقه بتأمل الموضوع والذات في المثالية الألمانية. الشكل الأول للعملية الأساسية يتتبعه أولا إلى أن كل الوجود المادى المجسم يبقى أمامنا غير منفرد، هذا يعني أنه يرد في وجود شامل، ولا يصبح هو ذاته شيئا؛ وثانيا إلى أن كل أفق من معرفة يجب أن يتداخل في أفق آخر دون أن نستطيع أن نعرف أفقا يضم كل شيء. من هذه الناحية لعل المحسوس يكون أفق كل الآفاق وأيضا كلية الوجود الذي لا يظهر بل يتواجد في كل ما يرد أمامنا. الشكل الثاني للعملية الأساسية الذي يراه ياسبرز على ما يبدو أكثر أهمية، ينبعث مما نسميه انقسام الموضوع والذات، هذا يعني أنه ينبعث من حقيقة عدم إمكانية اعتبار الأنا دون اللاأنا أو اللاأنا دون الأنا. هذا الشكل يسأل عن وجود كليهما، الذات والموضوع، أي أنه لا يظهر في الذات وحدها أو في الموضوع وحده، بل في كليهما معا. هكذا يحل أيضا بهذه الطريقة محل النموذج أحادي البعد الكلاسيكي للارتقاء من الأشياء الحسية إلى ما نسميه أشياء غير حسية (غيبية)، مجاز وحدى (ينتمي لمذهب وحدة الوجود) سابق للوجود، الذي أجد فيه ذاتي. كل ما يرد في هذا المحسوس يجب أن يعد كطريقة للمحسوس، وطرق الوجود هذه تجد تعريفا لدى ياسبرز بوجهات نظر مختلفة، قبل كل شيء طبعا للفرق بين الأنا واللاأنا وكذلك بين الوجود والظهور. على ضوء الفرق بين الأنا واللاأنا نكون نحن كونا واستيقانا وروحا ووجودا، لكننا لا نكون عالما واستعلاء [علوا]؛ أما الزوايا النقدية المعرفية فيتم رفعها إلى مقياس واجب القديم، هكذا يستسلم الكون إلى الوجود. والاستعلاء، لكنه يظهر في الواقع ككون وعالم. الفرقان يوديان [بين الأنا واللاأنا وبين الكون والظهور] إلى نوع من التقسيم

الأنطولوجى أو شبه الأنطولوجى الذى يرد فيه كل الوجود مقسما ومتناسقا. بينما يستطيع الإدراك أن يعنى الفكر فى كل طرق المحسوس هذه ويجمعهما، يكون [الإدراك] رباطا (ذاتيا) للمحسوس، كما يكون فى وقت واحد هو الفكر، الذى يتفق والوجود ويرتبط به. هكذا يتم البرهان على طرق المحسوس فى مخرج من الذات وحدود الفكر الإنسانى، ولكن واقعا من خلال التسمية يعود إليهم. من هذه الناحية يعارض ياسبرز - ومفكرون آخرون أيضا - الإرادة فى موضع المطلق، على الرغم من أنه يريد إعلان واقعية المحسوس غير القابل للتحديد فقط عن طريق "استيقان حدى".

المحسوس لا يمكن إدراكه بما تدل عليه الكلمة، أى أن معرفته ليست فى المستطاع؛ لذلك كل اقتراب فعلى من هذا الوجود الحقيقى يصيبه فشل الفكر. التفلسف فى الحقيقة لاهوت سلبي. هذه المشكلة وصل بها ياسبرز إلى صيغ حادة فى محاضراته عن "العقل والوجود". الفلسفة "لامنطقية عقلية، عقل حقيقى يصل لهدفه فى تحطيم منطق الفهم" (١٠٩). الفلسفة مجرد معرفة وجود غير مباشرة، معرفة غير مباشرة للاشئية أو لما فوق الشئية عن طريق الشئية، أى أنها تفهقر فكرى إلى الوحدة الأزلية بين الذات والموضوع أو بين الفكر والوجود. التفلسف ليس فقط فكرا أحادى البعد، التفلسف يعنى: "السير فكريا من الواقع، من الوجود ذاته، للعودة إلى الوجود" (١٢٥). أو بمعنى آخر: التفلسف استعلاء، وهذا الاستعلاء فى المحسوس إلى المحسوس يفرض علوا يفوق "علوى أنا". هكذا يؤكد تفلسف ياسبرز صحته فى النهاية كفكر دينى يقترب من الصوفية. التفلسف، كما يقول [ياسبرز] بين الحين والحين، هو "إدراك المحسوس". إن ياسبرز يريد كما ورد فى "مدخل إلى الفلسفة" (١٩٥٠)، رؤية الواقع فى أصله" (١٥). فى الوقت نفسه يتمسك بهدف إيضاح الذات وتطوير الذات عن طريق الاستعلاء. "الفلسفة تركيز فكرى، عن طريقه يصبح الإنسان هو ذاته، فيه يظفر الإنسان بالواقع" (١٥).

الفلسفة لدى ياسبرز عقيدة ذات تأثيرات تصل إلى نطاق السياسة. ولعل إدراكه للفلسفة يبدو خاصا بدرجة توضح أنه قد أعطى تفلسفه أهمية سياسية كبيرة. فى الحقيقة إن اهتمامه بالسياسة كان قليلا حتى بدأ انشغاله الشخصى بالنازية، وسرعان ما لعبت مسائل عديدة دورها المؤكد فى فكره مثل مسألة الفهم الصحيح للدولة والدور المباح للفلسفة فى المجتمع. هنا ظهرت معارضته لوثوقية أى معرفة

وما ينتج عنها من كلية، وكذلك معارضته لكل سمو كيانى للجماعة السياسية وما يتبع ذلك من تأثير على الدولة. إلا أنه يركز على أهمية الأحكام الأساسية الوجودية للوجود الاجتماعى الواضح، وهذا مما دفعه بقصد سياسى إلى زيادة طلبه لميلاد وجودى جديد للعديد من البشر بقدر الإمكان. إمكانية السياسة الحقيقية تكون لديه بافتراضين: بالاعتراف بحرية فوق سياسية، فوق تجريبية، وبالاعتراف باستعلاء مطلق يحتم وجودا حقيقيا. وكما أعلن ياسبرز فى عمله " الوضع الروحى فى العصر الحاضر " (١٩٣١) أن السبيل إلى الإنقاذ الوحيد من أخطار الحالة السياسية والإطلاق العلمى هو الارتقاء بالوجود الحقيقى، فقد طالب بعد الحرب دائما بتغيير فى ألمانيا وفى كل العالم وتأسف لتأخر هذا التغيير قبل كل شىء دفعه التهديد النووى أثناء الحرب الباردة إلى رؤية الإنقاذ الوحيد الممكن للإنسانية فى تحول روحى أخلاقى عام، وإلى أن يجعل من هذا النداء تضرعا (لكن هذا النداء يحتم أيضا منظمة حلف شمال الأطلسى الوقائية الحربية). إلا أن ما جاء به ياسبرز من " مواعظ هدى " فلسفية وجودية وجب عليها أن تظل بلا تأثير. مما جعله هو ذاته يتأسف على انشغاله السياسى كإضاعة للوقت، حيث لم يجعله يتناول منطقته الفلسفى، خصوصا المقولة (٣٧).

من البداية قل انشغال ياسبرز بالشكل المضمونى للفكر عن انشغاله الشديد بالحركة الوجودية للفكر، أى أن انشغاله قد قل بالفلسفة، وزاد بالتفلسف. كان أمله فى "تأخير كل المضمون"، كما ورد بين الحين والحين، هو الاقتراب من الوجود المطلق. لقد خشى إدخال الفكر المتلفظ به فى نطاق العقائدية وإمكانية ضم العقائد للتطبيقية. على التفلسف أن يبقى فكرا حرا. هذا يستطيع أن يؤدى إلى تنسيب شبه مستقر لكل الأقوال أو حتى إلى غموضها من البداية على الرغم من أن ياسبرز قد ركز دائما على أن معرفة ما فوق الشينية تكون فقط عبر الشينية، أى أن المعرفة الموضوعية التحويلية تكون فقط فى نطاق الذات، فإن ذلك يعطى انطبعا أنه يتحاشى منذ البداية الأقوال الواضحة من أجل " تعليق " التفلسف المستهدف، وأنه من خلال عدوله عن تحديدات (قابلة بديها لإعادة النظر)، لأنه فى واقع الأمر لم يقل شيئا يحول دون التفاهم المراد. بل ويمكن أيضا أن يعطى الانطباع وكان ياسبرز خشى الحوار مع الشىء كما هو الحال مع البشر وأنه أراد أن يرجع بالتفلسف إلى تحقيق الذات عن طريق التفاهم المحبب فى أصغر الدوائر.

ولد مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٩) في مسكرش، وهي مدينة صغيرة في مقاطعة بادن، حيث كان أبوه صانع براميل، وفي الوقت نفسه أميناً لخزانة كنيسة القديس مارتن في تلك المدينة. درس أولاً اللاهوتية الكاثوليكية والفيزياء، ثم بعد ذلك الفلسفة بصورة رئيسية على يد أستاذ الكانتية الجديدة ديكرت؛ وسرعان ما قطع الإعداد ليكون قسيساً. ثم صار عام ١٩١٩ بعد خدمة عسكرية قصيرة مساعداً [معيداً] لدى هوسرل في فرايبورج، وبعد ذلك أستاذاً في كل من ماربورج وفرايبورج، حيث مكث حتى نهاية حياته. كثيراً ما رفض دعوة كل من ميونيخ وبرلين للتدريس بهما. في عام ١٩٣٣ أصبح مديراً رسمياً للجامعة، وانضم إلى الحزب الوطني الاشتراكي (النازي)، لكنه استقال من منصب مدير الجامعة عام ١٩٣٤. وعلى الرغم من بقاءه عضواً في الحزب فقد تم وضعه تحت ملاحظة الشرطة السرية لدواعي الأمن. أما نتيجة تصادماته مع الحزب النازي فقد أدت عن طريق مديري الجامعة إلى منع قيامه بالتدريس من عام ١٩٤٥ حتى عام ١٩٥١. ومع كل ذلك فقد برهن على ماله من تأثير في هذا الوقت.

أدرك هيدجر أنه مفكر أم وجودي. حيث صار من باب الصدفة تلميذاً لعمل فرانس برنتانو" عن المعنى المتنوع للموجود لدى أرسطو (١٨٦٢) وتنبه إلى مشكلة الوجود. هذا الاتجاه الفكري الذي اتخذه هيدجر في كتابة تاريخ الفلسفة، لم يستطع تأثير الكانتية الجديدة أن يغير فيه شيئاً؛ استقبله فيما بعد لفينومينولوجيا هوسرل وتأويل ديلتاى كانا أيضاً من هذه الزاوية وكذلك مواجهته لعمل نيتشه. من إجابة السؤال عن ماهية الوجود منى هيدجر نفسه طوال حياته - دون حجة أقرب - بحل لكل المشاكل الممكنة، بتغيير للفهم الإنساني للذات وللعالَم، بتغيير للإنسان وللعالَم، كما أعلن على العكس من ذلك تحولا للفكر الإنساني من جديد كشرط لكشف جديد للوجود. بلا شك يكون في هذا الإطار تطور لا يستهان به للتفلسف: من الفلسفة التي كانت أساساً كأنطولوجيا فينومينولوجية عامة، حتى عبادة وجود، ترفض أن يحمل فكرها الذاتى اسم "فلسفة" في هذا الصدد لم يصل التغيير التام إلى التساؤل عن الوجود فقط، بل أيضاً إلى معنى كلمة "وجود" وحتى إلى

طريقة كتابتها. إلى جانب المرحلتين الأساسيتين المنفصلتين عن طريق منحني متعدد المعنى، قبل كل شيء اعتمادا على تحقيق مخططات المحاضرات العامة، تتضح اليوم التحريكات تدريجيا حتى يمكن التعرف عليها. بالتحول العميق لهذا الفكر يتضح تغير تدريجي لمفهوم الفلسفة، هذا التغير الذي يبدو أخيرا وكأنه يؤدي إلى رفض كل الفلسفة.

يحاول هيدجر في أول وأهم أعماله الأساسية "الوجود والزمان" (١٩٢٧) أن يطرح على بساط البحث مسألة "معنى الوجود"، أى معنى كلمة أو مفهوم "الوجود"، عن طريق تحليل وجود الإنسان. لتحقيق هذا الغرض يريد من البداية أن يعرف أساسا كيف يفرق بحدّة بين الوجود والموجود (الفرق الأنطولوجي) وبين ما يتبع ذلك من تساؤلات أنطولوجية (وجودية) وموجودية. الإنسان على سبيل المثال ماهية موجودة (موجود) أولويتها الأنطولوجية (أولية وجود) ترتكز فى وجودها الأنطولوجي، أى فى وجودها المدرك للوجود. يقف من وجوده وبقته من هذا الوجود لأن الأمر فى وجوده يقوم على هذا الوجود، وعلى هذا فهو يقف من وجوده وبقته من العالم ومن الوجود عموما. الإنسان ليس كالأى موجود عداه مجرد موجود متاح هو وجوده، لأنه يدركه [يدرك وجوده]، أى أنه يأتى بنفسه إليه [إلى ذاته]. لأن الإنسان بهذا المعنى يكون هو موجوده أو هو "هذاه"، أطلق هيدجر على الإنسان اسم " الموجود"، بينما وجود هذا الموجود الذى يقف منه كإمكانية لذاته، تلك الامكانية التى يجب فهمها وتعريفها هى الموجود لدى هيدجر. الإنسان يتواجد كموجود. بتحليل وجود هذا الموجود الواقعي، بما نسميه تحليل الموجود، يريد هيدجر تطوير أنطولوجيا، يكون عليها كأنطولوجيا أساسية أن تترك وراءها كل أنطولوجيا سبقتها. معرفة الذات لدى الإنسان (بوجه عام) تصبح هى مفتاح معرفة الوجود بقدر ما يدور الأمر هنا على فلسفة ذات قد تم دفعها إلى التطرف. تحليل الموجود لا يريد إذا أن يتم فهمه كفلسفة موجود أو حتى كأنطولوجيا، على الرغم من أن عليه أيضا أن يقدم لهذا أحجار البناء المهمة. هذا التحليل يريد ألا يهتم حتى بالتساؤلات الموجودية، على سبيل المثال التساؤلات الأخلاقية.

الوجود الحقيقي وجود " ذاتي " وليس فقط استيقانا استعلانيا ويطلق عليه هيدجر اسم "وجود فى العالم". العالم ليس كل العالم المكاني والزمانى، بل ترابط عام (ترابط إحالة) لما يأتينا بشأن مفهوم بأى شكل، ويكون فى الحقيقة من أول

الأمر ترابط إثبات مسلم وبعد ذلك موضوع معرفة موجود. كذلك "الوجود - في" لا يكون فقط "التواجد" المكاني - الزماني في العالم، بل "الوجود - مع" لدى الترابط العام للموجود، أي العلاقة إلى الوقائعية، علاقة متفهمة ومستنتجة لذاتها في تواجدها. للمتواجد الذي تم فهمه بهذه الطريقة إكثانيتان للاتجاه مع العالم ومع نفسه ومع الآخرين من البشر إما أن أجعل نفسي أنتازل عن بديهيتي وذلك عن طريقه كوني عبر اندثاري في العالم وبذلك في الآخرين من البشر؛ أفهم نفسي هكذا، كما يفهم " المرء " نفسه، هذا يعني أنني أتواجد دون خصوصية، أو كما يقول هيدجر أحيانا "منفور" و"ليس لي من قرار". أو أستطيع أن أنتزع نفسي من العالم وأقرر قبول أنا ذاتي، هذا يعني أن أتواجد كأنا بكل معنى الكلمة، أي اكون صحيحا، أو كما يقول هيدجر أحيانا "حقيقيا" و"أصيلا" (قارن ٢٢٢ - ٢٢٤). إمكانية مثل هذا التخصيص للذات عن طريق الذات - عن طريق عدول عن العالم - تنشأ في الخوف من الموت عن طريق تصميم متقدم لقبول الانتهاء الذاتي، تنشأ إذا في "حرية الموت"، وتجعلني حرا من العالم، لكن دون احتمال الوصول بهذا إلى شيء من ما بعد ذلك من حيث المحتوى لهذا التصميم. الخوف من الموت الذي هو بذلك محور دائرة الحجج، يستفيد من التواجد، بينما هو عدم وجود ذاتي له، في كلية وبذلك من "الهم" كلية بناء لوجوده الزماني. لكنه هنا يطرح التساؤل نفسه إذا ما كان هذا التحليل الوجودي الظاهر شكليا يقوم على مثل وجودي، "مثل واقعي" لا يصرح هيدجر بهذا فقط، بل يعلن أيضا ضرورة هذا الواقع. لأن "الحقيقة" الأنطولوجية للتحليل الوجودي تتكون بحكم الحقيقة الوجودية الأصلية (١٤٧ - ١٤٨) بهذا يبدو أن هيدجر يجعل من فردته الذاتي مقياسا للمعرفة، وبهذا أيضا يأتي التساؤل المطروح عن ذاتية الفلسفة أو عن الموضوعية الممكنة للفلسفة.

"الفلسفة أنطولوجيا فينومينولوجية كلية، بناء على تأويل المتواجد، أنطولوجيا حددت كأنالوطيقا [كتحليل] (٣٨) للوجود نهاية إرشاد كل التساؤل الفلسفي، من أي منشأ وإلى أي رد. (٥١) في هذا التعريف المعقد إلى حد ما يحاول هيدجر أن يلخص العديد من مطالبه. من حيث الموضوع تكون الفلسفة معرفة الوجود، بالأحرى وجود الموجود، وتكون في الحقيقة أنطولوجيا كلية على خلاف مع الأنطولوجيا الإقليمية، التي تستهدف فقط نطاقا ضيقا للوجود أو الموجود. أما من

حيث المنهج فهي فينومينولوجية، هذا يعنى أنها تنطلق طبقا للغرض من وصف متحرر من الحكم المسبق للمظاهر وتتركها كمظاهر للوجود (ليس إذا مثل كانت كأغلبية واضحة مجردة للوجود فى ذاته)، إنها تريد أن تجعل الموجود يظهر، كما يظهر هو ذاته بذاته، أى كما يبدو. بهذا يتبع هيدجر هوسرل، الذى فهم الفينومينولوجيا كوسيلة مجردة. إلا أن قبول الفينومينولوجيا ليس الكلمة الأولى وليست الكلمة الأخيرة للوسيلة؛ لأن هيدجر يحاول أن يكمل الفينومينولوجيا عن طريق تأويل مرتبط بديلتاي، بالأحرى أن يدعمه بالحجج. لأن المتواجد يتم تعريفه أساسا عن طريق علاقته بذاته، فهو يفهم ذاته دائما بأى طريقة، وفى الحقيقة (طبقا لتحليل هيدجر) من خلال إمكانياته، هذا يعنى من خلال إمكانية وجوده التى يضع نفسه على شاكلتها فى كل وقت. المتواجد هو وجود حر لأخص إمكانية وجود له، ومن هذه الناحية هو فهم أساسى. وبما أن كل ما بعد ذلك من فهم ومعرفة يؤسس الفهم (التخطيط) الأساسى، تفقد الفينومينولوجيا خاصتها وبذلك أيضا موضوعيتها الظاهرة، بالأحرى موضوعها المطلق - الزائف؛ حقا فى الارتباط العلمى ينهدم من خلال تعلقها بالفهم الفردى للعالم وللذات، الفقدان المزعوم للحكم المسبق لدى الفينومينولوجيا، رؤية ماهيتها، يحدث فى "الفهم الوجودى" (١٩٦)، وأخيرا فى فهم وجودى مسبق: الفلسفة "كفهم فينومينولوجى" (٩٠)، وهذا كإنجاز لفهم الوجود. الآن تصبح الفلسفة تاريخية بشكل واع، تبقى إن صح التعبير ذات ارتباط وجودى (قارن ١٩٦ - ١٩٧). هكذا تصبح الفينومينولوجيا ذات المظهر المحايد درجة انتقال مجردة فى فرجار تأولى للفهم التاريخى، وأنطولوجيا الأساس تصبح هى ذاتها تخطيطا أنالوطيقيا وجوديا لوجود تاريخى.

بلغت التاريخية الوجودية للفلسفة حدتها الأخيرة عندما اتجه النظر إلى الفلسفة فى علاقتها بالعلم. بالاختلاف مع ياسبرز يكون العلم لدى هيدجر ليس هو الأعلى الثابت ذا الصلاحية العامة، إلى حد ما بمعنى معرفة تتمتع بصلاحية ذاتية عامة كإنتاج إدراج بوجه عام، وكان الفلسفة الحديثة تستطيع، وأيضا أصبح واجبا عليها الاعتماد الدائم على العلم. الأرجح أن يكون العلم، كما ورد فى عمل هيدجر "الوجود والزمان"، نتيجة معرفة سابقة متقدمة، تقوم كأنطولوجيا فى الفلسفة، وبالتالي لاتستطيع أن تكون وصية على الفلسفة. العلم ذاته فى واقع الأمر فلسفة. علاوة على ذلك تكون الفلسفة (الأنطولوجيا) ذاتها" كبحث "فينومينولوجى علما

(قارن ٤٦، ٢٢٧، ٢٩٨)، وفي الحقيقة تكون علم أساس. كل العلوم المنفردة تكون مجرد علوم الموجود، أما الفلسفة في علم الوجود" (٥٠)، هي علم أساسى أسبق، حتى وإن كان ذلك فقط بالمعنى القديم المتسع للكلمة. بالفعل تكون كل معرفة نظرية، فلسفة أو علما مفردا، وتكون مثل هذه مجرد معرفة ثانوية أو "أصلية"؛ المعرفة البدائية تكون تعرفا عمليا - رزينا على المتاح - مما يؤدي إلى اهتمام مؤكد في تقييم الفلسفة كمعرفة وجود مستتبطة وفي الوقت نفسه بدائية وكذلك قائمة على التطبيق.

بعد "الوجود والزمان" شهد فكر هيدجر تغييرا جذريا، يمكن بالاعتماد على طريقة تعبيره الخاصة تسمية هذا التغيير "حركة دوران". تلك الحركة التي تضم مجموعة أوجه لا يتيسر الربط بينها عن طريق شروح هيدجر الذاتية. ولا يجوز على أى حال أن تكون حركة الدوران هذه قد توجهت إلى عكس التساؤل الذى صوب بصره إليه في "الوجود والزمان". ووضعه في الجزء الذى ظل حينئذ دون نشر تحت عنوان "الزمان والوجود". الأرجح أن يكون الموضوع يدور حول تغيير متواصل بدرجة بالغة للفكر، لم يرغب هيدجر أن يعرف أن هذا يتم فهمه كتغيير للتساؤل أو كتغيير للرأي، بل كتعميق للبداية الأصلية. كما يبدو أخيرا - دون الاعتماد على ألفاظ هيدجر - أن الموضوع يدور حول تحول فلسفة ذاتية متطرفة إلى فلسفة للمطلق. بوضوح يبدأ هيدجر الآن الحديث بنقطة الوجود. لم يعد التساؤل ينطلق من المتواجد عن معنى الوجود، بل صار الفكر المتواجد يأتي من الوجود. ولم يعد المتواجد هو هذيته الذاتية بدرجة كبيرة، بل هذية الوجود عموما، بقعة جرداء في [غابة] الوجود، فيها يتحدث الوجود، هذا يعنى أنه مكان الحقيقة أو اللاحقيقة (الخفاء أو اللاخفاء). من هذه الناحية يبدو الإنسان الآن كراع للوجود فى المقام الأول أو "محافظ" عليه ويكون توافقه مع "تشجيع الكون" بزيادة أو نقصان. اللغة تصبح "بيت الوجود". هكذا الوجود الذى وصل إليه الفكر من قبل فقط تقريبا كموجود "actus essendi" أو كأفق لكل الفهم، يصبح حقيقة قائمة بذاتها خلف، أو الأرجح قبل كل الموجود، حقيقة تتدارى أو تتضح فى الموجود. بينما يقوم هيدجر فوق كل هذا بوصف الوجود واتضح الوجود كصيرورة، ويوضح هذه الصيرورة كحدث تاريخى قدرى، ينشأ تصور لتاريخ الوجود، الذى هو أساسا تاريخ انهيار وتاريخ شؤم، وفيه تتخفف الميتافيزيقا كمعرفة وجود غير لائقة إلى

فينومين تاريخي من أفلاطون حتى نيتشه. وضع خفاء ونسيان ضمنى للوجود في الميتافيزيقا وفيما نشأ منها من علم وتكنولوجيا يصبح فقدان وجود، الذي هو ذنب وقدّر في وقت واحد، لكن يمكن بقدر المستطاع، في "بأساء العالم" الحالية تغيير اتجاهه من خلال إظهار جديد أيضا للوجود. يستطيع الإنسان الاستعداد لهذا "الظهور الجديد للوجود"، الذي انتظره هيدجر كتححرر وخلص، ورأى نفسه مبشرا به، فقط عن طريق "طمانينة"، هي في ذاتها على أية حال هدية الوجود، يجب على الإنسان الاستعداد لها دائما أبدا عن طريق تذكر الوجود.

لعل الانحياز السياسي قصير الأجل وكذلك معاشات الحرب قد لعبا دورا مهما في التغيرات الجذرية التي حدثت بوضوح في فكر هيدجر في منتصف الثلاثينيات. يبدو هيدجر منذ نشأته، على الرغم من روحه الوطنية، ذا شخصية غير سياسية. لكنه في ربيع عام ١٩٣٣، عندما صار مدير جامعة فرايبورج، فاجأ الكثيرين من تلاميذه بانضمامه إلى الحزب الوطني الاشتراكي (النازية). في محاضراته (التوكيد الذاتي للجامعة الألمانية)، التي استهل بها منصبه الجديد، دعى طلابه إلى أن يحملوا على عاتقهم "عزة [...] وعظمة الانتفاضة". النازية (٢٢) وكذلك "القوى الوطنية والعرقية". (١٣) لشعبهم بخدمة العمل والجيش والعلم. حفظ ذات الجامعة الألمانية يتوقف فقط على تطلعنا آنفا وسالفا إلى ذاتنا كشعب تاريخي - روجي أو عدم تطلعنا إلى ذاتنا" بعد ذلك بقليل كتب في احد نداءاته العديدة، "الطلاب الألمان"، (٣/١١/١٩٣٣): "تأتى الثورة النازية بانقلاب كامل لتواجدنا الألماني [...]. القائد ذاته ولا أحد غيره هو الواقع الألماني الحالي والمستقبلي وقانونه" (١٣٥ - ١٣٦). إلا أن صحة خلفية هذا التأييد المنبرى يمكن رؤيتها أيضا في معارضة هيدجر للإجراءات المنفردة والإحيائية (٣٩) الرسمية. يجب فهم انحيازه السياسي - بصرف النظر عن التفاصيل الشخصية - أساسا كعاقبة سريعة لفلسفته الوجودية ذات الشكل الحاد وأيضا ذات الدعوة إلى "الحزم"، وأيضا كعاقبة لقرب شديد لفلسفة العكس (٤٠) الوجودية لديه من دعاية التغيير السياسية لدى النازية (في هذا الصدد أيضا القرب العام من النقد الاجتماعي والحضاري المنقول برومانسية وطنية لعب دورا مهما بلا شك). على كل حال استطاع هيدجر أن يشارك العكسية ذات التشكيل المركز بين الحقيقي وغير الحقيقي (أو الأصيل والمجتث إلخ) - على سبيل التحديد في

الوجود والزمان - فجأة بالمضمون الاجتماعي والسياسي، وصار "التواجد الذاتي" دون أى تمهيد "تواجدا ألمانيا". فى الوقت نفسه وجد فكر المعركة الخاص ذا المضمون الأجوف لدى هيدجر موازيا واضحا فى الفكر النازى العدوانى، وكلاهما اتفقا فى الاحتجاج أكثر من الغاية، من خلال رفض المجتمع الذى يتسم بالديمقراطية والطبقة الوسطى الحرة. من التصميم على الإنسان المتميز بالفردية صارت الآن إرادة الشعب الألمانى فى ذاته، وفى الوقت نفسه تمثل المصير الآن كضرورة كبرى للتحرر فلسفة - تحرر تحرير - الوجود، التى تبدو متخصصة، انتقلت مباشرة إلى فلسفة تحرر سياسية، ومصير الوجود تحول الآن وليس للمرة الأخيرة إلى مصير سياسى. عندما فتر حماس هيدجر بعد عام فقط، حال فكرة بهذه الطريقة شبه الميتافيزيقية فى الحاضر السياسى. هكذا ظهر فى محاضراته "مدخل إلى الميتافيزيقا" (١٩٣٥)، انتظاره الدائم لتغير تحدته النازية فى ألمانيا وأوروبا؛ لأن أمريكا وروسيا شىء واحد من الناحية الميتافيزيقية؛ الجنون الياثس نفسه لدى التكنيك المعزول ولدى جمعية البشر العاديين التى مالها من قرار" (٤٠-٤١). لذلك يكون التساؤل عن مصير الوجود فى "ارتباط بمصير أوروبا الذى يتقرر فيه مصير الأرض، حيث وجودنا التاريخى يثبت ذاته كمركز روحى لأوروبا" (٤٦). لقد صار واضحا لدى هيدجر، كما هو الحال لدى فيشته وغيره، إن ألمانيا هى المركز الروحى للعالم. إلا أنه حاول الآن أيضا التفريق بحده بين "الحقيقة الداخلية وحجم الحركة" وما "تحول إلى فلسفة للنازية" (٢٠٨) يبدو أنه ظل يأمل لمدة قصيرة أن يستطيع تحقيق تأثيره على التوجيه الروحى للنازية، وأن يستطيع إدخال التحول السياسى فى تحول فكر الوجود ذى التحرر التاريخى المنتظر. ومن هذه الناحية فقد كان أيديولوجيا قياديا مغمورا. إلا أن ذنب خطئه السياسى، مثلما كان يعتقد على ما يبدو حتى النهاية، لا يحمله هو مطلقا، بل النازيون الذين لم يصيروا ماكان ممكنا أن يكون؛ لقد طالب لنفسه بحق المفكر الكبير، ألا وهو جواز الخطأ الكبير. ونتيجة لخيبة الأمل هذه توجه فكره أيضا بشكل ملحوظ - "بأساء العالم" الجديدة لم تعط أى فرصة للتحسن الإيجابى للعالم. الفلسفة صارت تعنى لديه الآن "عمل الحقيقة" (واللاحقيقة) وهذا كمصير تاريخى.

المراحل المنفردة للفكر الأخير ذى العسر اللغوى إلى حد ما، والتى أدت إلى خطوات منفردة "حركة الدوران" لدى هيدجر، تنقسم على أكبر وجه (تقريب)

إلى ثلاث مراحل: أعوام التحول، وانطلاق الفكر الجديد، والفلسفة المتأخرة. فيها تغير أيضا تفهمه للفلسفة وفكره الذاتى على وجه الخصوص.

(أ) من بين ما يميز أعوام التحول، تقريبا من عام ١٩٢٧ حتى عام ١٩٣٧، نجد الجدل العميق فى الشخصية العلمية للفلسفة. حيث تشمل محاضرة "الفينومينولوجيا واللاهوت" (١٩٢٧) تعريفا للفلسفة "كعلم الوجود"، الذى يحتاج كأنتولوجيا بوضوح "إلى تغيير النظرة الملقاة على الوجود" (٤٨). بالنظر إلى العلوم نجد أن الفلسفة "كالتساؤل الحر للمتواجد النقى الذى يحمل عبء نفسه" الذى يقوم على "قبول ذاتى حر للتواجد بأكمله" ومن هذه الناحية يتأسس فى "إمكانية وجود" تاريخية، وليس عليها "واجب تصويب الوجودية الأساسية" فقط، بل أيضا واجب الإدارة ذات التعليل "الأنتولوجى" (٦٥)؛ بالنظر إلى التفلسف فهى تبتغى "إيضاحا ذاتيا للماهية الذاتية" (٦٧). الأمر يدور إذا لدى هيدجر حول إظهار الأولوية الأنتولوجية لعلم الوجود هذا أمام العلوم المنفردة وكذلك الأساس الوجودى للفلسفة. كلاهما يرتكز على أن الفلسفة "كعلم" هى فعل الحرية.

وجهات النظر هذه تحدد كذلك الكلام عن الفلسفة فى محاضرة هيدجر عن "المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا" فى العام نفسه، لكن بالفارق العام أن مشكلة تصور العالم السالفة تعود الآن للفكر. الفلسفة، كما ورد فى هذه المحاضرة، هى فى الأساس علم على وجه العموم، هى العلم المطلق، بدرجة كبيرة حتى إن تعبير "فلسفة علمية" هو العلم المطلق، بدرجة كبيرة حتى إن تعبير "فلسفة علمية" هو فى الحقيقة مجرد حشو من هذا يتضح أنه إلى جانب اعتبار الفلسفة من قديم الزمان علما، يسرى مفهوم للفلسفة قد رفضه هيدجر على الرغم من التركيز على الوظيفة الوجودية للفلسفة، يحمل اليوم اسم "تصور العالم" ويتتوج فى المطالبة بتصور فلسفى للعالم أو فلسفة تصور العالم. غير أن هيدجر يرى أن تصور العالم ينتمى فى الحقيقة إلى التواجد التاريخي، لكن تصور العالم يعنى فقط الموجود ويكون من هذه الناحية "إيجابيا" مثل ما تسميه علوما إيجابية، أما الفلسفة فلا تتجه أساسا نحو الموجود، بل هى علم الوجود. "الوجود هو الموضوع الحقيقى الوحيد للفلسفة [...]". الفلسفة هى التحليل النظرى - التصورى للوجود، لبنائه وإمكانياته. (قارن ١٢، ١٥، ١٤، ١٧) هذه الفلسفة يجب عليها أن تبرهن على ذاتها، على أنها "عمل الحرية" (١٦) وبالطبع، كما يقول هيدجر مع هيجل، هى ليست للغوغاء ولا قادرة

على إعدادهم. الفلسفة، كما ورد في مدخل إلى الميتافيزيقا، عبارة عن " تساؤل غير عادي عن ما هو غير عادي" (١٥).

(ب) الآن يتلاشى أكثر فأكثر ما سماه هيدجر في زمنه الحاد، على سبيل المثال في محاضراته عن "ماهية حرية الإنسان" (١٩٣٠)، "الشخصية العدوانية للفلسفة" (٣٥). بينما انطبع المحل إلى الميتافيزيقا بالجدل السياسي في هذا الوقت وبالتصميم على تغيير العالم، ازداد شيئا فشيئا "ترك" الفلسفة جانبا في "حركة دوران" فكر هيدجر التي اكتملت في الخفاء بمقتضى الأوضاع، ثم تم إعلانها بعد نهاية الحرب، إذا بفلسفة تدع عدوانيتها ذات التأكيد الذاتى فى الأصل جانبا وتتحول إلى تقوى وجود ذات حد أقصى من التواضع أو إلى خشوع الوجود. هكذا يتغير كذلك - تقريبا من ١٩٣٧ حتى ١٩٤٧ - إدراك هيدجر لدور الفلسفة التي يجوز نتيجة التأثير الأخير استبدالها بفكر "وجودي" جديد.

فى محاضراته "التساؤلات الأساسية للفلسفة" (١٩٣٧ / ١٩٣٨) وردت الفلسفة تحت تأثير نيتشه كعرفة أرستقراطية، بمعنى أدق: "معرفة دون فائدة مباشرة، وفى الوقت نفسه أرستقراطية"، لكن أصبح أيضا المقصود بالفلسفة حالة أساس، تتم تسميتها "أشد اتخاذ للرأى فى أعلى حالة" (٢). "حالة الأساس هذه الفلسفة، أى الفلسفة المستجدة، نحن نسميها، إن دل هذا على شىء مباشرة بقدر الإمكان: التحفظ. فيه يتحد ويأنف كل من: الخوف من أقرب ما هو آت وأكبر ما يثير الفضول يكون الوجود. التحفظ هو تلك الحالة التي لا يمكن قهرها أو التغلب عليها، بل تحفظ وتضان داخل هذا الخوف." (٢) من الفكر الحاد ينتج الآن فكر حريص، يظل بالفعل على وعى بوضعه الخاص الآن ترتبط هيبية ما لا يمكن الإحاطة به علما بحق القوة تجاه ما لم يتم الاطلاع عليه بنوع من الخشوع المتعجرف. هذا الربط بين تواضع ظاهر واستيقان رسالة أعلى يشتد تأثيره دائما على تفلسف هيدجر؛ لأنه باظهار فكره الجديد يتغير كذلك أسلوب فلسفته. التحليل المتحمس والتعبير التعليمي يحل محلها بزيادة دائمة فكر تأملى وكذلك أسلوب يتصف بالاعتدال ويتسم بالشاعرية. فى أثناء ذلك يتم الإقلاع عن فهم الفلسفة حتى ذلك الحين كعلم، بل والنظر إليه كضلال تاريخى، على الفكر الحقيقى أن يتراجع عنه. الفلسفة ليست علما أو حتى بحثا، الفكر الجديد لا يريد أن يكون مرة أخرى فلسفة فى أى معنى منقول لهذه الكلمة. إلا أنه بعد الحرب فقط يتضح الحد الأقصى

للتحول في فكر هيدجر - بصرف النظر عن تقدمه في السن - حيث تخفف تجاربه في الكوارث عدوانيته الأولى.

يتضح في خطاب هيدجر "عن الإنسانية" (١٩٤٧) الذي يرثى فيه تُشرد الإنسان كنسيان الوجود ووحشة الوجود، إنه يريد الآن إسقاط مصطلح الفلسفة كتسمية غير مناسبة للفكر الذاتي. لم تعد الفلسفة هي الفكر الجديد الذي ننتزع إليه، بل هي أدنى من ذلك مثلما كان الفكر الأولى لدى سابقي أرسطو قبل نشأة الفلسفة أو الميتافيزيقا في أثينا (قارن ٣١٦) فلسفة الفكر "الجوهري"، "الحقيقي" أو "الأكثر أصولية" يصبح ذكرا للوجود، حيث لا يصل إلى ارتباط بالوجود، ولكن يحقق فقط ارتباط الإنسان بالوجود، أي أن: من الوجود ذاته يحدث ما يجعل هذا الوجود يكون، ما هو أو كما هو (قارن ٣١٣، ٣٣٥، ٣٥٧) يريد هيدجر، دون أن يريد الاستسلام لما هو خارج نطاق العقل، التحرر نهائيا من التحليل التكنيكي للفكر (قارن ٩١٤): "حان الوقت للامتناع عن تقدير الفلسفة أكثر مما تستحق وعن تكليفها نتيجة لذلك أكثر من وسعها. الضروري في بأساء عالم اليوم: إقلال من الفلسفة، لكن عناية أكثر بالفكر [...] لم يعد الفكر المستجد فلسفة، لأنه يفكر بأصولية أكثر من الميتافيزيقا، التي يعبر اسمها عن الشيء نفسه [...] لكن الفكر المستجد لا يستطيع، كما استوجب هيجل، أن يخلع ثوب اسم "حب الحكمة"، ولا تستطيع الحكمة ذاتها أن تظهر في شكل المعرفة المطلقة. الفكر ينحدر في فقر ماهيته المؤقتة." (٣٦٤) هنا يجب بلا شك التساؤل، هل هذا شيء آخر سوى تبديل الكلمات ("الفكر بدلا من الفلسفة"). لكن قبل كل شيء التساؤل: أين تكمن أصولية الفكر التي يستوجبها هيدجر دائما؟

ج - ابتداء من عام ١٩٥٠ تقريبا يزداد نقد هيدجر للميتافيزيقا وللعلم والتكنيك التي انطلقت منها، وهو في الأساس نقد للتطور الغربي برمته، خاصة في العصر الحديث. بذلك ينمو - في نوع من تغلب الفلسفة على ذاتها - تحفظ مع الفلسفة كفلسفة وأيضا الأمل في فكر جديد. لقد أكد هيدجر دائما أنه يستطيع فقط أن يعد للفكر الجديد وأنه أيضا لا يعرف الوجود ذاته. مع ذلك يتحدث في أعوامه الأخيرة دائما من قبل كل شيء بلسان المضطلع والمختار الذي يعرف على الأقل إمكانية وصول الوجود. الفلسفة تصبح نبوة ومحتواها يصبح الآخرة. ويصبح هيدجر حتى على المعتاد مستعدا أن يطلق على هذا الفكر الأكثر فكرا اسم الفلسفة

بافتراض أن هذا الفكر يلقي سوء فهم علميا وميتافيزيقيا. ولأن الوجود في الحقيقة هو محل الشك، يعطينا الفكر ويعنى لدينا الفكر، يصبح الفكر لدى هيدجر تواقفا ينقل "الطلب" أو "الإقبال" التاريخي للوجود إلى اللغة. من يميل إليه "إقبال" الوجود دائما (إلى كل البشر أو قلة منهم أو ربما إلى واحد مختار فقط)، ومن يميل دائما كذلك إلى سماع لغة الوجود ويميل إلى الاستجابة إليها - الفكر المنصت للوجود - يستطيع أن يكون إلى حين نوعا فقط من البشارة. الفكر الحقيقي، كما يتيقن هيدجر الآن مجرد فكر تحضيري غير قائم بذاته، الفكر الأكثر تأملا يتأمل الخطوة الممكنة لوحى جديد للوجود. هكذا تصبح أخيرا الفلسفة أملا غير مؤكد فى تحول للعالم مجددا لكل شيء، يجب أن يظل سببه ومصدره وطريقة تأثيره ونتائجه فى الظلام.

تقصى هيدجر فكر الوجود الحقيقي وغيره فى محاضراته "ما معنى الفكر؟" (١٩٥٢). الفكر يعنى هنا التفكير فيما ينتج من ذاته والذي يشير إليه الإنسان مباشرة كظاهرة دون تفسير بهذا المعنى يستطيع هيدجر أيضا أن يقول: "العلم لا يفكر" (قارن ١٣٣). فى ضوء هذا نجد فى محاضراته "العلم والوعى" (١٩٥٣) تحليلا كمطاردة متهورة وللتكنيك كعمل قهرى كلاهما يقيمان الميتافيزيقا التى تجد الحقيقة فى التصور والإثبات فقط، ويبتغيان مطاردة وعمل الموجود، وليس لهما مايفعله مع الوعى بمعنى "طمأنينة التساؤل" (٦٨). يستطيع هيدجر أن يفهم فكرة فقط كاستعداد ممكن لتغيير المصير، لكن عليه أن يعتبر هذه "الدرجة العليا للوعى" أيضا كما هو الحال المعقد دائما بالتحفظات الافتراضية، كخطوة خاصة (٧٠).

العدول النهائى عن الفلسفة وكذلك عن هذا المصطلح لم يكن من الطبيعى أن يكون سهلا على هيدجر. فى محاضراته "ما هذا الشيء المسمى بالفلسفة؟" (١٩٥٥) تبدو رغبته فى إنقاذ هذا المصطلح عن طريق تغيير تفسيره أو تأسيس جديد له. ويحاول أن ينعم الفكر فى المعنى الأصلى للفلسفة فى التعليق على الكلمة اليونانية. وفى المطالبة بحوار فكرى مع أصولنا الفكرية اليونانية. أن تكون فيلسوفا تعنى إلى حد ما فى تحليل هيدجر: أن تكون متناسبا مع الوجود (قارن ٢٢-٢٠). بهذا المعنى تستطيع الفلسفة أن تكون لا يزال لها مستقبلها حتى يومنا هذا "كطريقة فائقة للقول" (٣٠)، تناسب "إقبال وجود الموجود" (٢٩). بذلك تعود الفلسفة وتقترب - كما هو الحال لدى شلنج فى مرحلته الأخيرة على سبيل المثال - من قول الشعير (المولع بالرب). وفى مقاله "تهاية الفلسفة وواجب الفكر" (١٩٦٤)

ينطلق هيدجر من أن الفلسفة كميثافيزيقا قد وصلت لتكاملها وبذلك إلى نهايتها. أما نتيجتها فهي العلوم الحديثة والتكنيك، وخاصة الكيبرنيتك^(٤١). فيها ارتسمت أكثر إمكانيات ظاهرة للفلسفة من ناحية إمكانية طرح تساؤل الآن عن إمكانية فكر آخر ليس ميثافيزيقيا أو علما. وطالما هذا ممكن فقط بالافتراض، يستطيع أكثر الفكر عمقا أن تكون لديه "فقط شخصية إعدادية وليست تأسيسية" (٦٦). فيما عدا ذلك تكون إمكانية ظهور الوجود تساؤلا يجب أن يظل في الفلسفة خارج نطاق الفكر، أى لم يعد يستطيع أن يكون تساؤلا فلسفيا. هكذا يتجه التساؤل الشعوري لدى هيدجر إلى فهم ذاتي بين "لم يعد" و"ليس بعد" في مرحلة تقريرية لكل شيء في تاريخ الوجود عن طريق تاريخ التحرر، وفي ذلك يرجع ذاته لخطوة وجود خاصة.

كان فكر هيدجر ذا حزم وإصرار، وقد كرس نفسه للوجود. لكن بينما تطلع إلى تبين عن الوجود الاستعلاني في "الوجود والزمان" عن طريق تحليلات أنطولوجية وجودية - انطلاقا من موجود، من المتواجد - فقد حاول، بعد "حركة دوران" قام بها، أن يفكر دائما بدرجة أكبر مباشرة إن صح التعبير في الوجود، وفي الوقت نفسه أن يفهم الانعزال الذي استمر وقتا طويلا لهذا الوجود، عن طريق التفكير في فكر الوجود التاريخي. أدى هذا إلى العديد من الاضطرابات المتميزة في تاريخ الفكر الغربي من ناحية، ولكن أيضا من ناحية أخرى إلى فكر دوراني توسطى مع العديد من التكرارات ومن معان غير واضحة صعبة التحديد أو حتى متباينة. لم يبق إذا بوضوح سوى أن يكون انتظار وصول الوجود، قل أو نقص، قد حل محل المعركة الأساسية من أجل الوجود، وتكون توبة الأثم قد حلت محل "Gigantomachia" [معركة العمالقة ضد زيوس كبير آلهة اليونان]، التي رجع إليها [هيدجر] في "الوجود والزمان" لكن قبل كل شيء بدأ فكر الوجود عن طريق تجريده المتزايد من كل الموجود، يتحرر أكثر فأكثر من كل المضمون القابل للإثبات. لقد نشأت حركة ما غير منتجة للتأمل^(٤٢) تقتصر في الأساس، من الناحية اللاهوتية، على مشكلة "الروح والرب" وما تتضمنه من مشكلة النعمة (بميل نظرية تعاون). ولأن هيدجر - على الرغم من تأكيد الشديد على جهله وعدم تتوره - قد قبح كل فكر آخر مشهرا بتناسيه للوجود، تزايد اتخاذ حديثه الخاص عن الوجود شخصية إعلان عن يقين من أحد المضطلعين. فلسفته صارت نبوة

باسم رب غير معروف. وبذلك وصل وصفه لذاته كمناد في الصحراء لحده الأقصى.

٣-٣- الاختلاف والاتفاق

(بين ياسبرز وهيدجر):

يختلف فكر "الفيلسوفين الوجوديين" ياسبرز وهيدجر بدرجة واضحة يمكن أن تبعث الشك في فكرة الجمع بين كليهما. حيث وصل الاختلاف لقمته في نقاط النظرية المعرفية والمنهجية (النقد الكانتي للمعرفة، ومصطلح الظهور الفينومينولوجي) وكذلك في الأغراض الأساسية (إثبات الذات، وفكر الوجود). وجد ياسبرز تدرجيا فلسفة هيدجر تصوفا خداعا وخطيرا، واستهان هيدجر في النهاية بفلسفة ياسبرز كمجرد علم نفس أخلاقي. إلا أن لكليهما موضوعا أساسيا مشتركا، ألا وهو مسألة إمكانية وجود حقيقي، أي "جوهرى"، التي اختلفا فيها فيما بعد. وقد ظلا في مقتبل حياتهما بين الآونة والأخرى صديقين وقاما معا بتوجيه نقاش مثمر إلى حد ما. أشار هيدجر في عمله "الوجود والزمان" إلى مصطلح ياسبرز "وضع حدود"، وقام ياسبرز في عمله "الفلسفة" بتطوير مصطلحه عن المتواجد والوجود الممكن باختلاف واضح مع هيدجر.

هذه العلاقة الودية بينهما سرعان ما حطمتها السياسة. حيث اكتشف هيدجر فجأة بسبب الأحداث السياسية أهمية الدولة (الوطنية) وتطلع إلى نهضة فكرية وسياسية، ونتج عن ذلك انحيازه الشديد وقصير الأجل إلى الحزب الوطنى الاشتراكي (النازية). وكذلك إلى توليه إياه ضد السامية. أما ياسبرز الذى تزوج يهودية وأدى به هذا إلى معاداة النازية، فقد دفعت به صدمة الأحداث السياسية إلى التفلسف السياسى، وتطلع إلى التحول إلى مجتمع الحرية وطنيا كان أو عالميا، وتلك أمنيته التى لم يستطع أن يتلفظ بها إلا بعد الحرب. هذا الانحياز المختلف للنازية أو التحررية، مقارنة بانحياز سارتر للشيوعية، هو مجرد فكر تصورى لجماعة "حقيقية". وما يودى إليها من تجديد داخلى أو ثورة. هكذا يجوز فهم الانحياز السياسى المختلف بالنظر إلى الشخص والموقف، حيث لا ينتج بالضرورة من مصطلحات سياسية فلسفية وجودية، ولا حتى فقط من مثالية وجود جقئى

(موثوق به). على العكس يمكن أيضا افتراض أنه كان فراغا مؤكدا لمصطلح الوجود، ويمكن أن يكون قد أدى إلى نتائج سياسية مختلفة في الأوضاع التاريخية القائمة وكذلك تظهر دائما الفلسفة الوجودية غريبة من الناحية السياسية عن العالم، هذا على الرغم من إعراضها عن علم الأخلاق المتداول. يكاد لا يجوز إنكار أن الفلسفة الوجودية "الفردية"، نظرا لاهتمامها من البداية بتحرر النفس الخاصة قبل أى شىء، لم تتيسر لها الإجابة عن التساؤل الناتج عن تعريف جماعة حقيقية ليست خاصة فحسب بل أيضا سياسية.

الآن لا يمكن بالطبع أن تكون الأهمية السياسية الممكنة للفلسفة هي المعيار الوحيد للحكم عليها. قيمة هذا المعيار تعود أخيرا وتتعلق بالوضع السياسى الخاص وأيضا على وجه الخصوص بتقدير أهمية الدولة أو السياسة للوجود الذاتى. التساؤلات والتعقلات الذاتية لدى هيدجر وياسبرز ليست سياسة بالمعنى الضيق، بل تتسم بالتقديم والرفض والتقييم السياسى. كلاهما يعتمد على تحرر فوق تجريبي وتعلقه بجهة فوق تجريبية، ويتساءلان على الأقل أساسيا، عن إمكانية حياة حقيقية غير متعلقة بأى شروط سياسية أو أى مواقف تاريخية - اجتماعية هذه التحليلات للوجود والتساؤلات عن الوجود المتعالى تستطيع بوضوح أن تتواجد عند هذا الذى مازال الوجود والاستعلاء فى المعنى المؤكد للفلسفة الوجودية بمثابة مشكلة لديه.

أرادت الفلسفة الوجودية إيضاح إمكانية وجود حقيقى والعودة بالإنسان من خلالها إلى ذاته؛ شأنها شأن كل فلسفات التحرر اتجهت بالوجودية إلى "فلسفة هداية وإحياء" بأمل لا يمكن تجنبه فى تحسين سياسى للعالم. علاوة على ذلك اتجه فكرها إلى شروط استعلانية لكل تجديد للفرد وكذلك للإنسانية كلها؛ بينما تبحث عن الوجود الحقيقى للإنسان فى تحرر فوق تجريبي، وجب عليها بلا محالة، على الرغم من كل التركيز على تحديد الذات، أن تطرح السؤال عن جهة فوق إنسانية. بلا شك مازال مفهوم الوجود وما يترتب عليه من إمكانية مادية لوجود حقيقى وكذلك مفهوم الوجود أو المحسوس غير مؤكد بدرجة مبالغ فيها. الفلسفة الوجودية التى دعت الجميع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى التفكير وإلى حفظ الذات من الوقوع فى العالم ومن الثرثرة اليومية، صارت "فلسفة موضحة"، ما مرت بعض سنوات اتسمت بقبول حماسى لها، إلا ووجدت احتقارا عاما. منذ ذلك الحين وكان مشاكها قد تراكمت عليها الأثرية.

٤- الفكر اليوطوبي فلسفة ذات اتجاه اجتماعي

تطور بعد الحرب العالمية الأولى اتجاه فكري موجه نحو المشاكل الاجتماعية موازيا تقريبا للفلسفة الوجودية، ثم بدأ يسود في الستينيات. في هذا التفلسف تعلقت إمكانية حياة إنسانية حقا بشرط وجود نظام اجتماعي صحيح، حيث صار المجتمع الحديث كعائق رئيسي لحياة حقا إنسانية، لأنه لا يؤدي أساسا إلا إلى النفور عنه. أهم ممثلي هذه الفلسفة ذات الاتجاه الاجتماعي المركز ينتمون إلى الطبقة اليهودية المثقفة ذات الثراء، ويميلون عموما إلى نقد حضاري عام، وعلى وجه الخصوص إلى كلية تاريخية إنسانية أو إلى أممية [دولية] ذات أساس تاريخي عالمي وكذلك (بتقيدات) إلى اتجاه سياسي نحو الطبقة العاملة (البروليتاريا).

بهذا صار التراجع المؤكد إلى ماركس وأعماله الأولى المحققة عام ١٩٣٢ أمرا لا يمكن تجنبه، وسرعان ما نتج عن هذا مشكلتان دعنا إلى تحفظ ضروري مؤكد في أمرين: أولهما الجدل حول التصور "الماركسي" أنه بماركس بدأ تحقيق الفلسفة وبذلك بدأت أيضا نهايتها، ثانيهما الجدل حول تطور الماركسية إلى الستالينية، التي لم يمكن على الدوام تجاهل موازاتها للفاشية المرفوضة. نتج عن هذا سياق مجادلة بلغ حدته الفعلية عن طريق سيطرة النازية في ألمانيا وما أدت إليه من بلاء الحرب العالمية الثانية. في الوقت نفسه أثرت الأحداث السياسية التي أدت عام ١٩٣٣ إلى هجرة الفلاسفة "الماركسيين"، ليس فقط بترك أثر شديد في حياتهم، بل أيضا إلى توقف في عملهم وتأثيرهم. إلا أن أعمالهم الرئيسية، على الرغم من أن معظمها تمت كتابته أثناء الحرب، استطاعت الظهور في ألمانيا بعد الحرب وأظهرت تأثيرها المبهر بين الآونة والأخرى على وجه الخصوص في ألمانيا الغربية. حينئذ وجب على الماركسيين الألمان الجدد أن يجادلوا الشيوعية ذات الكيان السياسي في شرق ألمانيا.

أخذت المحاولات المختلفة "لتعميق" التعاليم الماركسية عن طريق "الإكمال" أو "التطوير" اتجاهين مختلفين بوضوح: اتجاها أقرب إلى الميتافيزيقا، ويكاد يكون

لاهوتيا - تخلصيا، واتجاهها آخر ذا تركيز نقدي، وأقرب على الأقل للسمة الاجتماعية. وعلى الرغم من التوافق الواضح بين هذين الاتجاهين، فقد كان هناك إجماع جلي بين ممثليها، حيث قام كل اتجاه بتطوير وتجسيد فهم خاص واضح للفلسفة .

٤-١ - بلوخ: تأويل الشوق

ولد أرنست بلوخ (١٨٨٥ - ١٩٧٧) ابنا يهوديا لناظر سكك حديد مدينة لودفيجسهافن، ودرس الفلسفة والموسيقى والفيزياء، ثم واصل حياته كاتباً حراً بعد نيله درجة الدكتوراه. احتقر فلسفة الجامعة ومال إلى أدب تعبيري - مجسم، خيالي وجداني، مما وجهه مبكراً إلى فلسفة اليوتوبيا التي يزيد تخلصها عن ماركسيّتها (روح اليوتوبيا، ١٩١٨). ثم هاجر عام ١٩٣٣ عن طريق سويسرا إلى أمريكا، لكنه عاد عام ١٩٤٩ واتجه إلى ليبنتسج، حيث وجد جمهورية ألمانيا الديمقراطية (DDR) "كعالم جديد". وقد أشاد بكل من لينين وستالين كمناضلين من أجل حقوق الإنسان ("أى بلد يكون فيها لينين، هي القدس بالنسبة لى") (٤٢) ونقد جمهورية ألمانيا الاتحادية (BRD) كبلد فاشية؛ ونتيجة ليقينه هذا تحمل رقابة الفلسفة فى ألمانيا الشرقية. إلا أنه مع كل ذلك سرعان ما ظهر نقد رسمى ليوتوبياه الخاصة. بعد إحالته إلى المعاش، وابتداء من عام ١٩٦١ صار مواطناً فى ألمانيا الاتحادية، وذلك لتواجده هناك بالمصادفة فى أثناء بناء سور الحدود، حيث أصبح أستاذاً زائراً فى توبنجن واستطاع أن يحقق تأثيراً كبيراً (ليس فقط فى اللاهوت).

فى عمله الأساسى "مبدأ الأمل" (١٩٥٤ - ١٩٥٥) اعتبر بلوخ الوجود كصيرورة وحيدة، "ككل متقدم" يتجه نحو هدف غير قابل للمعرفة، نحو "الكل البعيد"، كذلك كل الوجود يكون دائماً "لا يوجد بعد"، يكون الإمكانية أو الطاقة التى ما زالت تريد تحقيق ذاتها، لكنه أيضاً تحقيق غير مؤكد. بمعنى أقرب يؤكد الوجود ذاته كمادة أو هوى العالم^(٤٣)، أى كقضية مادية للعالم - ليس مطلقاً غير ربانى أو مطلقاً دون استعلاء بنوع من استعلاء صريح للصيرورة. من هذه الناحية استمسك بلوخ متمعداً بالميتافيزيقا التى برهن بها على يوتوبياه الأخلاقية - السياسية. لأن الكلية، التى مازالت غير معروفة ولا يمكن أن تكون سوى أمل، هى

أسمى ما يجوز التطلع إليه. من هذه الرؤية يتصف هدف التاريخ كإزالة للانحراف، هذا يعنى (بألفاظ ماركس) كتطبيع للإنسان وكتأسيس للطبيعة. الجوع والأمل على سبيل المثال هما علامتان لتوقع مستقبل أفضل ليس حتمياً ويأتى من ذاته. هكذا يتضح لدى بلوخ - على أساس مجرد مادية مدعاة غامضة - ارتباط ميتافيزيقا دون استعلاء ويوطوبيا صوفية فى "اقتران الأمل ومعرفة القضية " (٧٢٧) بهذا المعنى يرى بلوخ فكره التحررى اليوطوبى كتكملة لما يسمونه الفكر التحليلى فى الماركسية أو كإبراز للعامل الذاتى، ومن هذه الناحية كتصويب للماركسية الرسمية ؛ أنه يفرق بين تيار تبريد وآخر تسخين للماركسية ويطالب بفلسفة ماركسية غير مختصرة.

لأن بلوخ يرى نفسه "طبقاً لغرضه" مفكراً ماركسياً، يجب عليه أن يواجه مشكلة إمكانية قيام الفلسفة بإثبات ذاتها رجوعاً لماركس. التساؤل لديه يتتبع إلى حد بعيد مشكلة الشرح الصحيح للرأى الحادى عشر لدى فويرباخ: "فلاسفة شرحوا العالم باختلاف ؛ ولعل الأمر يتعلق بتغييره." يتساءل بلوخ ماذا تعنى "كلمة الشعار"؟ هذه تعنى أن وحدة النظرية والتطبيق هى بلا شك مقدمة تجعل من الجائز أن يكون "المفهوم" توجيهاً للهجوم (٣١٩). فى الوقت نفسه أراد أن يحمى رأى فويرباخ ذى التركيز على الفارق بين النظرية والتطبيق من "الكفر به"، بالأحرى من تزييف هولاء "التطبيقيين" "محتقرى الفطنة" (٣٢١). بلوخ يرى إذاً أن ماركس لم يعلن إنهاء التفلسف برمته. بل فقط المعرفة المتأملة. الأمر، كما يشرح بلوخ، يخص إزالة الحواجز الطبقيّة، بالأحرى يخص استقلالاً طبقياً - حتمياً خاطئاً للاستيقان لعل إلغاء الفلسفة لصالح دراسة نزيهة للواقع لا يعارض سوى فلسفة بعينها، بالأحرى يعارض "الأكاذيب الفلسفية" (٣٢٤) لدى الهيجليين. فى هذا المعنى نقل بلوخ عن ماركس أن طلب إزالة الفلسفة عن طريق تحقيقها لا يتحقق سوى عن طريق "رفض الفلسفة ابتداءً من اليوم (!)"، رفض الفلسفة كفلسفة ؛ "مفهوم رفض الفلسفة، الذى أتى به هيجل، لا يعنى كل [فلسفة] ممكنة ومقبلة بوجه عام" (٣٢٥). إنه "رفض" فلسفة تتطلع إلى الحقيقة من أجل ذاتها، أى فلسفة تأملية - مستقلة، فلسفة تتصف فقط بشرح عتيق، وليس رفض فلسفة ثورية مغيرة للعالم" (٣٢٥) ويرى بلوخ أن من غير المعقول اعتبار أن الماركسية ذاتها لم تعد فلسفة ؛ لأن هذا سوف يعنى "أن الفلسفة الوحيدة المؤكدة والقادرة على التغيير

الفعلى للعالم لم تعد فلسفة" (٣٢٦). على أية حال لم تظهر نهاية الفلسفة مؤقتا حتى الآن، بل ظهرت فقط نهاية الفلسفة التي تتصف وهميا، "بالتأملية - المستقلة".

بسبب شك في تأويل ماركس (من الماركسيين أو غير الماركسيين) استطاع بلوخ أن يتلفظ بتصوره الماركسي الخاص للعلاقة بين النظرية والتطبيق قائلا: "لا يستطيع التطبيق الواقعي أن يتقدم خطوة للأمام دون التقصي الاقتصادي والفلسفي للنظرية المتقدمة" (٣٢٢) ينطلق بلوخ، كما قال ذات مرة فيما بعد، من أولوية التطبيق، لكن في الوقت نفسه من أسبقية النظرية، هذا يعني من الأفضلية المنطقية للفلسفة (الحقيقية). "تكون الماركسية وكأنها ليست تغييرا بالمعنى الحقيقي، إن لم تتواجد في هذا التغيير أسبقية نظرية - تطبيقية للفلسفة الحقيقية" (٣٢٦). الماركسية تقدم فيما عدا ذلك عن طريق قائدها ذاته أفضل دليل على أن الفلسفة تستطيع أن تغير العالم. معرفة العالم الفلسفية المتقدمة تكون لدى بلوخ بلا شك تحليلا مؤكدا للحال عن طريق إرادة التغيير "التغيير الفلسفي هو إمام لا يقطع بالقرنية ؛ لأنه إذا كانت الفلسفة لا تقدم علما خاصا عن العلوم الأخرى، فهي المعرفة والتدقيق الذاتي للكل في العلوم كلها. إنها استيقان متقدم للكل متقدم، لأن هذا الكل ذاته لا يبقى ثابتا كحقيقة، بل يسير منفردا في القرينة الضخمة بين ما دخل الصيرورة وما لم يدخلها بعد،(٣٢٦) هنا تتضح رؤية الآخرة الخاصة لدى بلوخ، حيث تتجه نحو الماركسية دون تراجع، وهذا أيضا ما يجب على الأخرين فعله في الاتجاه المضاد. عندما قال ماركس إن الفلسفة لا تستطيع أن تحقق ذاتها دون أن تسمو بها، فإن هذا لم يوضح سوى أن: "هذا النوع من السمو الكامل يتطابق مع آخر ما تصل إليه الشيوعية" (٣٢٧). هذا الهدف الأخير للماركسية، ما تم إنجازه من تطبيع للإنسان وتأسيس للطبيعة، لا يتطلب السمو السريع بالفلسفة، بل يتطلب أولا فلسفة جديدة تماما "كمعرفة - توفيق كل تطبيق، يتضح فيه الكل الذي مازال بعيدا" (٣٢٧). من هذه الناحية يتطلع بلوخ إلى السمو من أجل الوصول إلى "آخر أفق" (٣٢٧) يتطلع إليه ماركس بفلسفته. الأمر لا يتناول إذا القضاء على الفلسفة، بل تحويلها.

يحاول بلوخ ربط التقاليد المثالية القديمة بماركسية مادية مجددة ويبرهن عليها من جديد في مقاله "عن مدلول الحكمة" (١٩٥٣) يعرض الماركسية كميراث شرعى من تقاليد الحكمة الكلاسيكية لدى الفلسفة. "باختصار: الحكمة صارت هي

الماركسية، الحكمة اكتسبت أخيرا مع الماركسية وظيفة عملية - عامة" (٣٨١) كانت الحكمة عملية دائما، هذا يعنى، كما شرح بلوخ، أنها متطلعة إلى هدف، ولو حتى كان حزبيا. أما الآن فإن النظرية والتطبيق، والحكمة والعمل صارت متحدة فى الماركسية، اتجهت جميعا نحو ما اعترفت به الفلسفة الكلاسيكية كخير أسمى، ولكنه لم يصبح يدل على هدف يمكن تحقيقه. "الخير الأسمى، كإزالة للانحراف، وكتطبيع للإنسان، وكتأسيس للطبيعة، هو فى الحقيقة بمثابة هدف يتكون واقعا وضمنا عن طريق عمل الحكمة، وحكمة العمل." (٣٨٥) بهذه الطريقة يقوم بلوخ بتعريف الفلسفة إلى أبعد حد كحكمة وعلم، ويدمجها فى معنى واسع للغاية، الفلسفة الماركسية بعينها، كفلسفة حقيقية، جعلت المعرفة الفلسفية للقرينة والماهية تلتقى بالحكمة (٣٨٨) بالتالى يحاول بلوخ تأويل الأقوال المختلفة لكل من ماركس وإنجلس عن الفلسفة كمرافعة متكاملة عن الفلسفة، وبذلك يعود مرة أخرى لإثبات إمكانية وضرورة الفلسفة. ملحوظة: إنجلس فى عمله الذى يحمل عنوان "ضد ديورنج" [الفيلسوف كارل أويجن ديورنج ١٨٣٣-١٩١٢]، يعرض أنه عندما تتأكد العلوم المنفردة ذات مرة من موقفها فى الكل، وكل علم خاص يستغنى عن القرينة العامة، وترجع الفلسفة بذاتها إلى المنطق والجدل، يعنى هذا لديه أن العلوم المنفردة يجوز لها أن تواصل بإيجابية عمل الفلسفة "إنجلس قلل لصالح ما هو فى طريقه للوجود، ألا وهو العلم الإيجابي، ماركس كثف لصالح ما هو فى طريقه للقيام به، ألا وهو رفع البروليتاريا...]. إلى هذا الحد تبدو "نهاية" الفلسفة كأساس العلوم المترابطة لدى إنجلس، وكترسانة سلاح فكرى وكضوء للثورة لدى ماركس لرفع البروليتاريا. لكنها لن تختفى لكونها تحوى الحكمة وتطبيق معرفة - قرينها، وتدقيق - هدفها." (٣٩٢-٣٩٣) من هذه الناحية تصبح فى الإمكان عبر ماركس وإنجلس فلسفة جديدة "على ضوء الإنسانية = sub specie humanitatis". إنها لدى بلوخ فلسفة عملية على أساس الميتافيزيقا "الفلسفة علم الأمر القائم كقضية، أمر يأتى بعناء. شأنه شأن قضية عالمية كبرى، شأن قرينة العالم." (٣٩٤).

إلى نتيجة مماثلة يصل بلوخ فى مقاله "ما الفلسفة، كبحث ووسوسة؟" (١٩٥٥). هنا يشير إلى مصدرين مختلفين للفكر الفلسفي: عناء واندهاش. الاندهاش، المرتبط لدى بلاتون [٤٢٧-٣٤٧ ق. م.] بحب الوجود الحقيقى يكون لدى بلوخ (وما يشبه كونه لدى هيدجر) "اندهاشا بلا مأوى، ولذلك فهو موحش"

(٣٩٥). إنه المصدر الحقيقي للفلسفة، لأنه بحث الفكر على الفكر. "لذلك فإن من طبيعة المفكرين أن يزيدوا فكرهم صعوبة فوق المعتاد" (٣٩٦) الصعوبة من حيث المدلول، حيث يكون المفكرون مثل سقراط، قد غلب عليهم "ميل خطير إلى المدلول" (٣٦٩). إذا ما تأملنا التصورات المختلفة للفلسفة، يمكن أن تبدو الفلسفة وكأنها "كلمة مجردة أو علامة لاهوتية" (٣٩٨). في الحقيقة أن مدلول الفلسفة ذو نوعين: سلبى، يعنى أنها تزيد عن علم منفرد، وإيجابى، يعنى أنها "الطريق إلى الكلى والحقيقى" (٣٩٩). "نعم، بينما تشرح الفلسفة الماركسية العالم شرحا تحليليا من أجل تغييره، فإن كتابه [كتاب ماركس] يساعد العالم أكثر من ذلك فى الوصول للجديد بقرار ذاتى". (٣٩٩) هكذا تصبح الماركسية أعلى المعاونين مكانة فى الخلق أو حتى فى الإتيان بالعالم.

بلا شك لم تعد الفلسفة اليوم هى ملكة العالم، بوجه خاص طالما لا يتواجد لدى الماركسيين شىء سوى جمهورية العلوم. "بدلا من أن تكون الفلسفة ملكة أو نظرة عامة على العلوم، تكون ذات تركيز أشد على قرينتها النشيطة. الأكثر من هذا أنها فى استيقان هذه الكلية تكون أسمى نظر يمكن أن يلقى من الظاهر إلى الماهية، باختصار: إلى الحقيقة، وخاصة تلك الماهية، حيثما تتجه قضية الكلية. هكذا تكون الفلسفة، بأفضل ما فيها من ميراث، علما هادفا ماديا كليا، إنه الكشف المترابط عن "من أين؟" و "إلى أين؟" و "لماذا؟" الخاص بالقضية القائمة قانونا على مادة العالم". (٣٤٠-٣٩٩) لذلك تختلف الماركسية عن كل "أفكار كبرى مجردة حتى الآن" (٤٠٠) عن طريق ما لديها من إرادة تغيير ثورية. "هكذا تكون الفلسفة بلا شك سريرة ومعرفة محسوسة لهذا الهدف فى نطاق العلوم المنفردة جمعاء، إن لم تكن أيضا تعلوها". (٤٠٠) الفلسفة تحتاج التجريب وكذلك "النظرة الكلية"؛ والفلسفة توجه إلى هذا الحد فى تيار العالم على وجه الإجمال، من أجل تغيير التمييز، هذا يعنى تغيير الوطن" (٤٠٠). هنا يتضح ما كان بلوخ، الذى لا وطن له، يبحث عنه ولم يجده أبدا: وطن مازال غير معروف، "شىء يظهر للجميع فى الطفولة ولم يكن فيها أحد بعد الوطن" (١٦٢٨). هذا البحث عن الوطن، الذى أوحى به فى وقته إلى العديد من روايات الوطن، لا فقط السياسية، ولكن أيضا الفلسفية واللاهوتية، يريد بلوخ أن يرى ارتباطه بالبحث عن الحظ لدى الحكمة القديمة مثل ارتباطه بالإرادة السياسية لدى الماركسية. "إن تكون الفلسفة، إذا لم

تصبح جدلية - مادية، أما المادية الجدلية فلن تكون، إذا لم تصبح فلسفية. ماذا لعل الفلاسفة أن تكون أخيرا ؟ - إنها المنطق والمادية الجدلية- التاريخية، إنها أخلاق وجمال تحرر الإنسان، تحرر القضية من أجل الحظ". (٤٠١).

الفلسفة إذا لدى بلوخ نظرة نقدية لعالم الظواهر والآراء. إلا أن الفعالية أنالوطيقية الموقف، مثلما أشار في عمله "الذات - الموضوع، شروح لهيجل" (١٩٥١)، لا نفع فيها، عند كون الماركسية "ليست فلسفية"، هذا يعنى عند تداخلها فى آفاق كبيرة جهيرة. هذا التداخل يكون عملا نظريا علميا ضد التناظر" (٥١٩). يجب على ميتافيزيقا تنبؤية، تربط بين الأمل وفكر القضية، أن تنتبه إلى تغيير العالم فى زواياه الكبرى وتوجهه، أو كما ورد فى "مقدمة توبنجن فى الفلسفة" (١٩٧٠)، "بحيث تصبح ميتافيزيقا جديدة مرادفة ليوطوبيا مادية، يتفقان فى استعلاء دون علو" (٢٥٦). فى الحقيقة أن الفلسفة مجرد واحدة من صيغ كثيرة لتوقعات ذاتية لإمكانات موضوعية، مثل الأساطير واليوطوبيات والأديان ؛ لكنها تتميز بأن أمل الإنسانية يصل فيها إلى استيقان الذات. ولا تكون من هذه الناحية استيقانا توقعيا فقط، بل أيضا استيقانا - ذا منعكس لأمل لفظى مجرد. الفلسفة إذا، كما وصفها بلوخ فى "أمل مبدأ"، "أمل مجرد، Docta spes" (٥). الفلسفة ليست معرفة ما كان، ولكن "سريرة الغد، حزبية المستقبل، معرفة الأمل" (٥). تكون الفلسفة التى تعكس الحاجة العامة إلى تحرر ووطن، صيغة مجردة للاستيقان العام المتوقع، إلى ما يتناسب مع قضية الواقعية ذات الصيرورة. إنها تجعل التظاهر يتحول إلى ظهور. فلسفة بلوخ هى فهم - الذات لدى الشوق، "تأويل الشوق" قارن (٥). هكذا تصبح فلسفة أمل التحرر على وعى كامل بدافعها الأول .

٤-٢- مدرسة فرانكفورت : الفلسفة كنقد أيديولوجي

انبتقت مدرسة فرانكفورت من معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعى الذى ينتسب إلى مؤسسة خاصة لتاجر غلة يهودى (١٩٢٤) ؛ وكان منذ البداية ذا اتجاه فلسفى. عام ١٩٣٣ تم إغلاق هذا المعهد، لكنه حول أمواله الضخمة إلى الخارج، وسرعان ما فقدتها فى عمليات مضاربة. بعد الحرب العالمية تمت إعادة تأسيس المعهد من جديد (١٩٥٠)، لكنه لم يستطع كمرق للبحث الاجتماعى أن يصل

لقيمته السابقة. كانت مدرسة فرانكفورت، كما بدت بعد الحرب، فى الأساس وبالمعنى الدقيق للكلمة، اتجاها فلسفيا - اجتماعيا قويا للفلسفة، فيه تم فهم الفلسفة أساسا كنقد أيديولوجى، وهذا النقد كشكل حديث التوير. وضعت فلسفة مدرسة فرانكفورت نفسها واقعا - قبل كل شىء بعد الحرب العالمية الثانية - فى نطاق واسع كنقد متشائم للغاية، وسياسى بأوسع معنى. ما احتوته من اتجاهات نحو تغيير العالم وآمال يوطوبية فى إنقاذ الإنسانية، صارت لها حدود منذ البداية، لا فقط تحت تأثير شوبنهاور على ممثليه الأساسيين لكن أيضا عن طريق جمالية مصطفاة مؤكدة.

٤-٢-١ هوركهايمر: تجديد ذاتى للعقل

ينتمى ماكس هوركهايمر (١٨٩٥-١٩٧٣) إلى عائلة محافظة ثرية يهودية فى مدينة شتوتجارت، وكان والده أحد رواد صناعة النسيج. على الرغم من أنه صار ابن مدير هذه المؤسسة الصناعية، قرر هوركهايمر الدراسة، تحت تأثير مبكر من شوبنهاور. فى فرانكفورت تأثر أولا بالكانتية الجديدة التى تباعد عنها فيما بعد، كما نال هوسرل اهتماما ملحا منه. بعد نيله درجة الدكتوراه والأستاذية نتيجة أعماله عن كانت، حصل عام ١٩٣٠ على كرسي أستاذية خاص فى الفلسفة الاجتماعية بجامعة فرانكفورت، ثم أصبح مديرا لمعهد البحث الاجتماعى. فى عام ١٩٣٣ هاجر عن طريق سويسرا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وعاد عام ١٩٤٩ بعد الحرب، لكنه ظل يحمل الجنسية الأمريكية. أما فى عام ١٩٥٨، أى قبل ما أسموه ثورة الطلاب بعشر سنوات، عاد إلى مدينة تيسين (Tessin) [السويسرية].

يحاول هوركهايمر فى مقاله المبدئى "نظرية تقليدية نقدية" (١٩٣٧) أن يأتى بفلسفة جديدة ذات اتجاه اجتماعى، صارت فيما بعد معروفة "بالنظرية النقدية". يجوز لهذه النظرية العمل اجتماعيا، ولكن بتخطى حدود الاجتماع (المدنى). يجوز لها أن تكون فلسفة كعلم، سواء بالمعنى الأدق أو الأوسع. ما سميت النظرية التقليدية، التى تراجع عنها هوركهايمر، ليست إلى حد ما "نظرية" الفلسفة العتيقة، التى أرادت فى آخر الأمر أن تكون رؤية الألوهية، بل نظرية بمعنى علم كلى تم

وضعه فى مذهب نظريات، علم كلئ يؤكذ كما ىرى هوركهمبر بديهة الفلسفة الحديثة كعلم، سواء فى أنواعه العقلية أو التجريبية. إلا أن النظرية التقليدية ترجع إلى استيقان ذاتى خاطئ للعلماء المدنيين الذين استسلموا لظهور استقلال قضايا العمل (١٧١) ولا يريدون رؤية أن "المهنة العلمية ناحية غير قائمة بذاتها فى العمل، فى النشاط التاريخى للإنسان" (١٧٢). إنها تتجاهل بهذه الطريقة أن تطور العلم "لا فقط حادث علمى داخلى، ولكن حادث اجتماعى أيضا (١٧٠). غير أن مادة النظرية النقدية هى المجتمع ذاته، لأنها محددة من "الاهتمام بالأحوال الفكرية" (١٧٢) لهذا المجتمع، ولذلك فهى تتجه نحو النقد الجدلى للاقتصاد السياسى لى كارل ماركس. فى النظرية النقدية التى يمكن من أجل تعريفها القول إنها "تصرف" أو "طريقة فكر" (١٨٠-١٨١)، يجوز الوصول بالمجتمع الحاضر إلى الاستيقان وفى آخر الأمر من أجل التجاوز الفعلى للتوترات المعاصرة، والوصول بالإنسان أو بالمجتمع إلى هويته الحقيقية. إن البشر يستطيعون على مدى التاريخ معرفة تباين وجودهم .

بلا شك، وعلى الرغم من كل التأييد لماركس ولدور البروليتاريا يجد هوركهمبر "وضع البروليتاريا [...] ليس ضمانا للمعرفة الصحيحة" (١٨٧). لأن استيقان البروليتاريا لا يصل تلقائيا لقمة إمكانياته التاريخية، يتواجد توتر بين النظرى والطبقة، التى يصلح لها فكره" (١٨٩). علاوة على ذلك تظهر صعوبة التطوير الواضح "لفكرة إمكانية تحقيق مجتمع مستجد كمجموعة بشر أحرار، مثل تحقيق الوسائل التكنيكية المتوفرة" (١٩١). الفكر النقدى سباق، لكنه على ما يظهر يستهدف أولا "حاجة الحاضر" (١٩٠) و "سره" (١٩١). لذلك نستطيع النظرية النقدية أن تعبر عن نفسها فى أول الأمر سلبيا فقط على وجه التقريب، أى كنقد لاقتصاد تجارى معاصر صار تاريخيا. النظرية النقدية - حادة فى ذاتها كأي علم متخصص - تكون أساسا نظرية معارضة" (٢٠٢)، تتمسك بوحدة النظرية والتطبيق كهدف وتتجه نحو هدف إنسانية حرة. "فى الانتقال من قاعدة سلوك حاضرة إلى أخرى مستجدة يجوز للإنسانية أن تؤسس نفسها كذات مدركة وأن تحدد بنشاط قواعد حياتها الخاصة." (٢٠٧) هذه الناحية تدرك النظرية النقدية تداخلها مع التاريخ، وفى الوقت نفسه - باستعلاء للتاريخ - تدرك ذاتها كحقيقة تاريخية للكل بالفعل أنها لا تقضى بأى حقيقة يمكن إثباتها. إنها بتأكيد كل

المعايير المنطقية، تفتقد الإثبات حتى نهاية الفترة عن طريق الانتصار." (٢١٥)
هكذا تظل أساسا سلبية أو نقدية. مع كل ذلك يتعلق "اليوم مستقبل الإنسانية - [...] -
وجود الاتجاه النقدي" (٢١٦). بذلك يظهر الوجود الحقيقي للإنسان متعلقا بالنقد
الحقيقي للنظرية النقدية، فمستقبل الإنسانية يتعلق بحقيقة تحرر لا يمكن إثباتها، لكنها
سوف تثبت ذاتها في نهاية التاريخ عن طريق الانتصار كحقيقة .

في ملحق صدر أيضا عام (١٩٣٧) يبرز هوركهيمر الشخصية الفلسفية
للنظرية النقدية. هذه النظرية تكون (انطلاقا من المجتمع ككلية) فلسفة كلية تريد في
الوقت نفسه أن تكون علما، والمقصود هو العلم بأضيق وأوسع معنى. إلا أن
النظرية تنقلب على "إجلال المسلمات والتقليد الاجتماعي المرتبط به" (٢١٨). على
خلاف مع الوضعية المحافظة تجد النظرية النقدية الإنسان منتجا لعالمه - من هذه
الناحية فهي تتفق "مع المثالية الألمانية [...] منذ إيمانويل كانت" (٢١٨).
وتستطيع بلا شك أن تفهم إنتاجية الإنسان الآن كتطبيق اجتماعي، بالأحرى كعمل
مادى اجتماعي. تعمل من أجل "تحرر الإنسان من أحوال الاستعباد" (٢١٩).
وتتمسك بمعرفة أن التطور الحر للفرد يرتبط بالدستور العاقل للمجتمع" (٢١٩).
إنها "الفلسفة الصحيحة" (٢٢٤). مع كل ذلك تبدو النظرية النقدية أمام هوركهيمر
خاضعة لانحسار مؤكد. هدفها سعادة كل الأفراد، سعادة ترتبط بمجتمع عقلائي
حر، أي مؤكد ذاته. لكن "هذا ليس إيجابا متحررا. تحقيق الإمكانية يتعلق بالمعارك
التاريخية [...] وبعد إنشاء المجتمع الجديد لن يجلب الحظ لأعضائه معادلا للفقر
المترددين فيه. النظرية لا توفر تحررا لأصحابها" (٢٢٥ - ٢٢٤). هنا يظهر الشك
في القدرة على تحقيق النظرية النقدية، على الأقل ضرورة تدل على الحجة
الخاصة. لذلك أيضا سرعان ما يعود هوركهيمر للاقتراب من النظرية الموروثة
أو الفلسفة.

في مقاله "دور الفلسفة الاجتماعي" (١٩٤٠) يحاول هوركهيمر مرة أخرى
توضيح دور الفلسفة في المجتمع. ولعله من المؤكد أنها صارت أخيرا إحدى
الضرورات الاجتماعية. "لكن التطبيق الاجتماعي لا يقدم معيارا للفلسفة. إنها لا
تستطيع أن تحقق نجاحا بأي شكل" (٣٣٥) علاوة على ذلك لا تستطيع الفلسفة
أن تتخذ الواقعية الاجتماعية ببساطة كقاعدة، لأن لها - بالاختلاف مع العلوم
المفردة - "علاقة متوترة مع الواقعية" (٣٣٦). "معاندة الفلسفة للواقعية تنبعث من

مبادئها الباطنة. تصر الفلسفة على عدم وجوب وجود أعمال وأهداف البشر نتيجة ضرورة عمياء" (336). لذلك يطالب هوركهيمر الآن - ضد كل ظن أيديولوجي كلى (اجتماعي) - باستقلال فردى لكل رجل علم أو عالم، بالأحرى حرية مؤكدة للفيلسوف فى النقد الأيديولوجي. لديه يكون "التوتر القائم بين الفلسفة والواقعية [...] جوهريا"؛ إنه يقوم على "اتجاه باطن للفلسفة إلى عدم إيقاف الفكر وإخضاع كل عوامل الحياة لرقابة خاصة، تلك العوامل القائمة كقوى ثابتة لا تقهر أو كقوانين خالدة" (339-340). أو بمعنى آخر تكون الفلسفة نقدية عن طريق النتيجة الحتمية للفكر الحر لدى أفراد مستقلين كثيرين كانوا أو قليلين - الفلسفة ليست أيديولوجيا اجتماعية ولكنها نقد أيديولوجي - أو لعلها أن تكون. لذلك يجب أيضا على الفلسفة أن تعترض دائما على نفسها وعلى نشاطها النظرى الخاص" (340). من هذه الزاوية شديدة التقليدية يجب على هوركهيمر الآن رفض كل إدراك للفلسفة كأيديولوجيا اجتماعية مجردة. هذا الإدراك "صحيح إلى حد ما"، لكنه واضح، لأن التنظيمات الاجتماعية يجب شرحها اعتمادا "على القضية التاريخية" (342)، وهذا ما يراه هوركهيمر ممكنا، أى بالاعتماد على النظرية الأيديولوجية الحقيقية التى يجب أن تؤدى إلى نظرية تاريخ شاملة. سبب تأويل الفلسفة كأيديولوجيا، كما يرى بوضوح، هو فى واقع الأمر تصور "أنها ليست حقيقة فلسفية، وعلى هذا ليست حقيقة بوجه عام للإنسانية، أن يكون كل الفكر مرتبطا بصاحبه" (342). لكن هذا الإدراك للفلسفة يؤدى فقط إلى التشكيكية. يتطلع هوركهيمر بوضوح إلى الالتزام بالواجبات الاجتماعية للفلسفة، دون أن يريد إلغاء الفلسفة بإدخالها فى الأيديولوجيا التاريخية. إن ربط الفلسفة بالتاريخ لديه إعادة بناء بمعنى اليقين كرابطة هدف. الفلسفة عملية أو مبدئية - على ما يبدو بسبب الإدراك الحر فى الأوضاع الاجتماعية القائمة .

تتمثل الوظيفة الحقيقية للفلسفة فى نقد الموجود" (344) البشر يفقدون ذاتهم فى الأفكار التى "يلهمهم المجتمع إياها فى تنظيمه الراهن" (344)، والفكر الراجح الذى يجارى المجتمع يؤدى إلى النفور. على الفلسفة إذا أن تقاوم كل تحيز واستقلال (حزبى) على حساب الكلية، الفلسفة معركة من أجل الخير فى الكلمة. وهكذا كان الهدف لدى بلاتون، "إنكار الانفراد، والارتفاع إلى مذهب فكرى أكثر شمولا ومرونة وذى تناسب أفضل مع الواقع" (344). "طلبه استهدف أن يجوز

للفلاسفة ممارسة الحكم." (٣٤٦) مثلما يجد رأى بلاتون هذا تقديرا دائما، على الرغم من أن الماركسية تعتبره شيطان المثالية والإقطاعية، تظهر الآن آمال منطلقة بوضوح من التنوير أو النقد نحو بناء مذهب نظري وسلطة تطبيقية. على أية حال يرى هوركهيمر نفسه متفقا مع كل الفلاسفة فى المعركة من أجل تنظيم عاقل للمجتمع تحت قيادة الفلسفة. "الفلسفة محاولة منهجية دعوية للإتيان بالحكمة إلى العالم"، عن طريق "إظهار الفكر النقدي الجدلي" (٣٤٧). هذا الواجب القديم وأيضا الخالد على الفلسفة صار أكثر ضرورة عن طريق الانفصامات الجديدة للواقع، على وجه الخصوص عن طريق الفرق القائم بين المثالية السامية والواقع الاجتماعى. "الديناميكية التاريخية برمتها تضع اليوم الفلسفة فى بؤرة الواقع الاجتماعى، والواقع الاجتماعى فى بؤرة الفلسفة." (٣٤٨) يحتاج إنجاز هذا الحق الاجتماعى إلى تركيز عميق للفكر على الشروط الاجتماعية للمعرفة (ليس فقط على الشروط الأخلاقية أو النفسية) وأيضا للتفاوض والأخلاق. "منذ بلاتون لم تفلح الفلسفة عن المثالية الحقيقية، عن أن فى الإمكان توطين الحكمة لدى البشر والأمم." (٣٤٩) هكذا تبدو إعادة عرض التنوير (ذى التحديد الجديد) فى مدرسة فرانكفورت لتنتهى مرة أخرى لدى بلاتون ملك الفلسفة، بلا شك إن هوركهيمر يهرب من استعمال مباشر لنظريته النقدية كسياسة. "فقط فى أوقات غير معتادة، مثل التنوير الفرنسى، سوف تصبح الفلسفة سياسة." (٣٥١) اليوم لم تعد الظروف بسيطة، الفلسفة لا تحتاج تطوير اليوطوبيا. "واجبنا الحالى ازداد سماوا، حيث يجب علينا أن نضع ضمانا ألا نفتقد فى المستقبل القدرة على النظرية والتطبيق الذى يثبت من النظرية." (٣٥١) هذا ما يحتاج، كما هو الحال دائما، إلى الفلسفة كنقد، أى إلى القدرة على التفريق بين الماهية والظاهر أو المعرفة الحقيقية للواقع - هذا ما يحتاج، كما هو الحال دائما، إلى تبصر وقوة من أجل الحكم، أى إلى العقل.

فى عمله "نقد العقل الآلى" (١٩٦٧) الذى يجمع محاضراته التى ألقاها عام ١٩٤٤، ثم تم نشرها باللغة الإنجليزية تحت عنوان "كسوف العقل = Eclipse of Reason" (١٩٤٧)، يبحث هوركهيمر نتائج ما يعتبره تقصيرا حديثا للعقل، بالأحرى رجوع العقل إلى ما نسميه عقلا ذاتيا (فكرا، تنظيما، استدلالا قلبيا، وفى آخر الأمر مذهبيا عقليا - غاية - وسيلة) مع إهمال مانسميه عقلا موضوعيا (تنظيما أو عقلانية الواقع فى الكلية، وفى الحقيقة تنظيم أو عقلانية الطبيعة وكذلك

المجتمع). هذا التباعد بين العقل الذاتى والعقل الموضوعى الذى يؤدى إلى أزمة العمل ويجعل الذات غير قادرة على الوصول إلى عقل موضوعى، يؤدى إلى تحطيم النفس لدى الفرد فى تجسيم ذاتى للصناعية قد بلغ أشده واتفق مع التدهور العام للفكر الفلسفى، لأن هوركهيمر يأمل "أن استيقانا فلسفيا لهذه القضايا يستطيع أن يساعد بإعطائها اتجاها آخر" (١٦٥)، يجب عليه إعلان ماذا تعنى لديه "الفلسفة الحقيقية (١٨٢) قارن ١٦٧ - ١٦٥). فى الحقيقة إن الفلسفة "ليست أداة أو وسيلة"، ويستطيع "العقل النقدى فى قضايا تاريخية" كما يرى أن يتحول إلى "تعاليم تأديبية"، إلا أن الفلسفة تستطيع أيضا "أن تخطط مسيرة التقدم إجماليا، مثلما تم تحديدها عن طريق الضروريات المنطقية والواقعية" (١٦٧). بهذا المعنى يتجه أمل هوركهيمر الآن (فى صياغة آلية ملحوظة) نحو الاستفادة الصحيحة من الاستقلال الذاتى " (166 - 165)، لكن قبل كل شىء نحو شجاعة الفكر. "الولاء للفلسفة يعنى منع الخوف من تحطيم قدرة أحد على الفكر." (١٦٥) هكذا يعود الفيلسوف ويصبح مصادفة [en passant] بطل العقل.

بهذا يمكن أن يظهر التساؤل عن تعريف الفلسفة الذى يحاول هوركهيمر بهذه الطريقة مثل هيجل أن يصرف النظر عنه. "ليس هناك تعريف للفلسفة. تعريفها مماثل لعرض صريح^(٤٤) لما عليها أن تقوله." (١٦٧) علاوة على ذلك تكون الحقيقة التى هى الآن كلية محطمة، مجرد هدف. "يجب النظر إلى المدلول كجزء من حقيقة تحتوى على كل شىء يصل فيها إلى معناه. ويكون استطلاع الحقيقة من تلك الأجزاء هو أهم عمل للفلسفة، (١٦٩) الأمر يتعلق فى البداية إذا "بإنقاذ حقائق نسبية من أطلال مطلق خاطئ" (١٨٢). علاوة على ذلك يصل الأمر إلى أن الكلية النظرية - بعد انشفاق العقل والطبيعة، والذات والموضوع - أصبحت تعنى اليوم خطرا عمليا. "الاتجاه المجرى لاستخراج واحدية، يعرض محاولة تأييد حق العقل فى سيادة كلية." (١٧١) لذلك ينقلب هوركهيمر على كل واحدية^(٤٥) فلسفية، طبيعية كانت أو مثالية، المشكلة تتعلق ببحث للعلاقة بين العقل الذاتى ومثيله الموضوعى تحت تأثير انفصالهما دون الخروج من الموقف المعاصر نتيجة حالة إغماء جاءت بها لكمات قوية Coup de force (١٧٠). لا ينحصر واجب الفلسفة على الإيقاع بإصرار بين مدلول وآخر، بل على فرض نقد متغير الأوجه، وهكذا إن أمكن، على الإعداد لتوافقهما فى الواقع داخل النطاق العقلى."

(175) يجب اليوم بلا شك، لأن العقل الذاتى صار ضاربا في خدمة غريزة حب البقاء، أن يصبح الحرص على العقل الموضوعى متشددا، ومن هذه الناحية يتم اجتياز طريق إيمانويل كانت النقدي مرة أخرى في اتجاه جدل هيغل. يجب أن نتضح من جديد إمكانية عقل مستقبلي للواقع. في هذا يتجه أمل هوركهيمر بشكل ملحوظ نحو غريزة حب البقاء وما يؤيدها من عقل ذاتي. "فكرة حب البقاء، المبدأ الذي يسوق بالعقل الذاتى إلى الجنون هو في الوقت نفسه الفكرة التي تستطيع حماية العقل الموضوعى من المصير نفسه". (١٧٦) إن حب البقاء يمكن أخيرا الوصول إليه فقط في نظام يفوق الفردية، في تضامن اجتماعي. هذا ما على الفرد إدراكه أولا. على العقل إذا أن يتعرف عن طريق نقد ذاتي على انحصاره الحالي على انفصال أو ترابط مدلولي العقل، هذا يعني أن عليه أن يتعرف على مرضه الخاص. "مرض العقل يؤدي بمن أصابه، (بالأحرى) برغبة الإنسان إلى السيطرة على الطبيعة، والشفاء من هذا المرض يتعلق بإدراك ماهية المرض الأصلي، وليس بعلاج آخر أعراض هذا المرض" (١٧٦) هذا أيضا ما يدعو إليه هوركهيمر. بطريقته - كعرفة أولى للذات.

على هذا نحن في حاجة إلى نقد جديد أو على الأرجح إلى "نقد حقيقي للعقل" (١٧٦)، يجوز له أن يعود لبدايات التاريخ. الروح الإنسانية تتصور لها دائما منفذا. إلى الطبيعية، لأنها تجهل الطبيعة موضوعا، أى "في التأمل التقديرى من الإنسان الأول للعالم كغنيمة" (١٧٧). أى أن الجنونيات الحالية للعقل تنتمي أساسا إلى ماهية العقل، بقدر ما ينحصر في "الابتغاء المجرى للأهداف" (١٧٧). هكذا يستمد هوركهيمر (شأنه شأن فلاسفة آخرين) من تدهور الموقف أملا في خروج العقل من انحرافه المطلق. "إمكانية النقد الذاتى للعقل تشترط أولا أن يكون عداا العقل والطبيعة (Antagonismus) قد دخل مرحلة حادة وخطيرة العواقب، وثانيا أن تكون فكرة الحقيقة في هذه الدرجة من الانحراف مازالت متاحة." (١٧٧) يأمل هوركهيمر في تغير العقل الآلى أو إلغاء ذاته، لأنه يستطيع ويجب عليه أن يعتقد أن "شرارة" من الحقيقة مازالت متاحة دائما - وفي أى مكان. "العقل يستطيع أن يزيد عن الطبيعة فقط من خلال أنه يستطيع أن يجعل طبيعته - الكامنة في ميله للسيادة - مدركة تماما، والتي تحولت عن الطبيعة بطريقة متناقضة. بذلك يصبح العقل، حيث هو آلة للتصالح، أكبر من أن يكون مجرد آلة"

(١٧٧) هكذا يتوقع هوركهايمر - طبقا كذلك لنموذج الأزمات الأخروية - تحولا أساسيا، أى "تحررا جديدا للعقل" (١٧٧)، من خلال وبال التصنيع. وكما يرى فإن اللغة الحية والفن يستطيعان على سبيل المثال أن يقوموا بالتوجيه فى هذا الصدد .

فى الختام يعود هوركهايمر ويوجز رأيه فى واجب الفلسفة. لا بد من أن نجد الفلسفة توجيهها عمليا لكن: "لا يجوز استعمال الفلسفة فى الدعاية، أو لتحقيق أفضل ما فى الإمكان من أغراض" (١٨٣). وأخيرا ينادى هوركهايمر أيضا بالحقيقة من أجل الحقيقة. "الفلسفة لا تشارك فى إعطاء الأوامر [...] "إذا كان على الفلسفة القيام بشئ، يجوز لواجبها أن يركز على السمو بذاتها فوق هذا الموقف". (١٨٣) أن يصبح فى الإمكان مثل هذا السمو نحو الواقع والتحرر (تحرر الذات) أو استعلاء (اجتياز الموقف) فى مثل هذا الحد الأدنى، سوف يلتقى ترجيحا جليا. هكذا فقط تستطيع الفلسفة أن تحاول "إلقاء الضوء على طريق الإنسانية" (١٨٥). بهذا التمييز للفلسفة كتنوير يصبح من المحتم - كما هو الحال لدى بلوخ - تقديم الادعاء القديم أن الفلسفة اعتراف وسريرة الإنسانية أو أنها، كما يرد الآن مستملا فى فلسفة التاريخ، تستطيع أن تؤثر "كنزاهة التاريخ" (١٨٥). من هذه الزاوية يجب على هوركهايمر أيضا أن ينظر إلى نقده الذاتى لنقل الآلى "الآن؛ لأن العلم ساعدنا على قهر الخوف من المجهول فى الطبيعة، صرنا عبيد الجبريات الاجتماعية التى وضعناها نحن لأنفسنا [...]". وإذا ما أدركنا تحت تأثير التنوير والتقدم العقلى تحرر الإنسان من خرافيات القوى الشريرة والعفريت والحرورية والأقدار - باختصار: التحرر من الخوف - يصبح كشف ما نسميه الآن عقلا، هو الإنجاز الأكبر الذى يستطيع العقل تحقيقه" (١٨٦ - ١٨٥) هكذا يرى هوركهايمر أيضا "فلسفته ورسالتها أسمى مما سواهما. لكنه يبدو دائما على "ثقة مؤكدة من البشر" (١٨٥).

تأثر هوركهايمر - ربما بدرجة أكبر مما أدرك هو عن ذاته - بديانة العهد القديم وأيضا بالنقد التقدمى الرومانتيكى وتشاؤمية شوبنهاور. أراد عن طريق نقده للعقل الذاتى المجرى أو الآلى إعطاء الإنسان إمكانية التآخى مع ذاته والطبيعة. انطلق فى هذا الصدد من نقد الرأسمالية، لكنه رأى أخيرا فى الاشتراكية مجرد ظاهرة لعالم إدارى فى كليته. مع كل ذلك لم ينهمك فى التشاؤمية لأن فكره ظل حتى النهاية محتفظا بالأمل فى الإدراك الإنسانى - بدرجة متزايدة - بالثقة فى

الرب المجهول. الفلسفة كنفذ أيديولوجي صارت مرحلة وآلية لفكر فلسفي يدور حول حركة هذا العالم والإدارة الكلية للإنسان والإرضاء الأناني لرغبته.

٤-٢-٢- أدورنو: محاربة الإلزام

كان تيدور فيزينجروند - أدورنو (١٩٠٣ - ١٩٦٩) ابن أحد كبار تجار النبيذ اليهود، الذين تحولوا إلى المسيحية البروتستانتية، أما أمه فكانت مطربة كاثوليكية من أشراف كورسيكا^(٤٦). شهدت ميلاده مدينة فرانكفورت على نهر الماين، التي درس فيها الفلسفة وعلوم الاجتماع والنفس والموسيقى، وبدأ عمله بالموسيقى. بعد حصوله على الدكتوراه عن هوسرل ذهب إلى فيينا، حيث درس التأليف الموسيقي، وعمل كناقذ موسيقي، لكنه عاد إلى فرانكفورت وصار مدرسا للفلسفة في الجامعة. إلا أنه لم يصرح له بالتدريس ابتداء من عام ١٩٣٣، وظل في ألمانيا، دون أن تظهر صورة واضحة لاتجاهه السياسي، حتى ذهب عام ١٩٣٨ إلى أكسفورد ومنها إلى الولايات المتحدة الأمريكية. ثم عاد مع هوركهايمر عام ١٩٤٩ إلى فرانكفورت. لكنه وقع أخيرا في تنازع مع طلابه اليساريين، وسرعان ما توفي بعد تعرضه لأزمة قلبية مفاجئة .

كتب أدورنو في أمريكا أثناء الحرب بالاشتراك مع هوركهايمر "ديالكتيك التنوير"، ذلك العمل الذي صار أشهر إنجازات مدرسة فرانكفورت، وقد صدر هذا الكتاب عام ١٩٤٤ في نيويورك، وعام ١٩٤٧ في هولندا، إلا أنه لم يصبح معروفا إلا في الستينيات. ينطلق العمل من معايشة اللاتحرر المتمثل في الفاشية، التي صارت تعنى عاقبة متأخرة لتتوير أساء فهم ذاته ودمرها. حيث لم يلق التنوير ذاته فهما بالمدلول التاريخي الحاد للكلمة، بل صار، في أواخر القرن العشرين، تعبيرا عن العقلية العلمية - التكنيكية الحديثة، عن العقلية المجردة عموما. طريقة الفكر هذه كعقلية ملزمة ومستبدة ترغم، كما يرى هوركهايمر وأدورنو، الوجود غير ذي الهوية في الحقيقة على هوية خاطئة، وبذلك تجرد موضوعها وأيضا ذاتها بأثر رجعي. بالقدر الذي تتكون فيه شخصية ذات هوية وغائية وفردية (قارن ٥٠)، يحطم الإنسان نفسه. التنوير بهذا المعنى يكون على العكس من الميثولوجيا، لكن الميثولوجيا تكون من ناحية كشرح للعالم هي ذاتها تنويرا، ومن ناحية أخرى يعود

التنوير كفكر غير ناقد لذاته ومتعصب لها مرة أخرى إلى الميثولوجيا، لدرجة أن كل ما لدى التنوير والميثولوجيا - غير المنكشف دائما - هو ذاته بطريقة مؤكدة في آن واحد. في "ديالكتيك التنوير" لا يظهر التصور القديم بتطور الميثولوجيا إلى المنطقية ويحل محله تصور تاريخ اللاتحرر الذي أحدث غرور عقل يجذب إليه كل شيء ولا فرار منه. التنوير الذي يستهدف أساسا الحرية عن طريق العقل، يقع تحت تأثير تحويل ذاته إلى وضعية علمية تقنية ؛ يصبح مضادا لذاته، من أجل الخداع الجماهيري، عند تجليه في صناعة الحضارة لا تصبح "المعرفة التطبيقية الحقيقية" الثورية في الإمكان، إلا إذا نجحت نظرية متشددة تستهدف تجنب كل الإطلاقيات الخاطئة. الإقلاع عن المطلق الخاطيء، مبدأ السلطة العمياء، إلا أن الأمل في تلك النظرية ضعيف (قارن ٤٨ - ٥٩). هذا أشبه ما يكون بظهور اليهود بسبب ديانتهم: التي تتجنب لفظة "الرب"، كمضادين لحق الإلزام العقلي والغرور العام للعقل (قارن ٤٠-٤١). لكن من المحتم أن يتحرر ناقدا الحضارة والعلم والمجتمع: هوركهيمر وأدورنو، (ليس فقط بسبب استيقانهما الفائق للذات) - جزئيا على الأقل - من لاتحرر غرور العقل، حتى يستطيعا أن يدعيا أن نقدهما لذلك غير مغرور إلى حد ما (قارن ٢٩٤) .

في محاضراته تحت عنوان "ما جدوى المزيد من الفلسفة" (١٩٦٢) يعرض أدورنو أولا وضع الفلسفة طبقا لرؤيته للحضارة الحديثة. الفلسفة لا تقدم تكتيكا "لمعالجة الحياة"، إنها ليست وسيطا للبناء وليست ذات تناسب منذ زمن طويل مع العلوم الوضعية^(٤٧). لقد صارت تخصصا قائما بذاته يمتنع عن كل مضمون محدد ويفتقد أيضا "حرية الفكر الذي لا يمتثل للمعاهدة المفروضة على المعرفة المتخصصة" (٤٦٠). الفلسفة اليوم مجرد منطق شكلي ونظرية علم أو أسطورة وجود في غيابه عن كل موجود. بذلك تكون قد أعلنت إفلاسها تجاه الأغراض الاجتماعية الواقعية، وبدلا من أن تكون معرفة كلية صارت فقط وكأنها مقاطعة محاطة بأرض أجنبية تخص توزيع العمل الاجتماعي. إلا أن الفلسفة في الحقيقة نقد أو اعتراض "الفلسفة التي حسبها ما تريد أن تكون، ولا تسير بسداجة وراء تاريخها والتاريخ الواقعي، يكون عصب حياتها ثابتا ضد التعلم الحالي الراجح، التي هي في خدمته، ضد تبرير ما هو واقع الآن". (٤٦٠-٤٦١). الفلسفة اليوم رفض في المرتبة الأولى .

من وراء هذه الخلفية اتضح أمام أدورنو الموقف الحرج لفلسفة المستقبل، من ناحية صار اليوم حق كلية النظرية المنقولة مطلقا، ومن ناحية أخرى صار التوجه نحو الكلية لا يمكن للفلسفة العدول عنه، "الفلسفة التي تدعى أنها كلية ومذهب، تصبح مذهبا وهميا (٤٦١)، حيث تقلع الفلسفة عن ادعاء الكلية، تصبح غير ما هي عليه حتى الآن. "هذا هو الثمن الذى عليها دفعه من أجل إشفائها من المذهب الوهمى الذى يدل على الواقع." (٤٦١) لذلك تكون حالة الفلسفة - كحالة المجتمع التى تعترف بها الفلسفة - فى واقع الأمر محلا للشك، أى لا معقول الفكر الحقيقى يصبح، وكأنه ممتثل لمنح التصوير فى العهد القديم، نوعا من الفلسفة السلبية *philosophia negativa* (الجدلية). الفلسفة، وكأن عليها وحدها تبرير كل شىء، لا يجوز لها أن ترى قوتها فى المطلق أكثر من هذا، لابد من منح الأفكار فى هذا، حتى لا تدل عليه، ولا تدع نفسها تنال شيئا بالمفاضلة مع مفهوم الحقيقة المفخم، أساسها هو المعارضة التى تحددها كسلبية(٤٨)" (٤٦١) ما يجوز أن يكون هو المقصود هنا بالكلية أو المطلق، بالأحرى مصطلح النقد ينتمى إلى تلك الشذرات، التى عايشها أدورنو من المذهب المحطم. الفلسفة نقد، وفى الحقيقة نقد للمجتمع وأيديولوجيته، نقد لكلية ظاهرة والمذهب الوهمى الموافق لها. الخوف من الكتابات التذكارية العقائدية، ما هو كائن وربما مجرد تصور، أى المعتمد على الأيديولوجيا الاجتماعية، جعل فهم الفلسفة كفكر إيجابى للواقع من المحال لدى أدورنو. "إذا ما لزمنا الفلسفة لتكون إذا كنقد، ومعارضة للاتجانس المنتشر، ومحاولة عسيرة للفكر أن يظل قائما بذاته." (٤٦٤) والظاهر أنها الحرية الفكرية الذاتية بمعنى تحديد الذات، التى تمسك بها أدورنو يانسا، التى وضعت المعايير الممكنة لفكره وعمله، على الفلسفة "أن تجد ملاذا للحرية" (٤٦٤) وأن تقوم من خلال إظهار اللاتجانس والأيديولوجيا الاجتماعية والعقلية بإيضاح: "معالم الأمل" (465) القائمة حتى اليوم.

فلسفة النقد هى أولا نقد للفلسفة ذاتها، بالأحرى نقد "لبطش" (قارن ٤٦٨) الفلسفة الخاطئة التى تعرض فقط - كالوضعية المنطقية وأنطولوجيا هيدجر - وجهين تكمليين للاستيقان المجسم والمتجسم. بأن يوضح النقد الشخصية الإجبارية لتفريق الحقيقة فى لحظات تمت معارضتها وإطلاقها، يجعل الكلية تتضح ويصبح هو ذاته إدلالا أو جدلا، أيضا عندما يظل لائذا بالسلبية - باختلاف الحال مع هيجل

- "الجدل ليس موقفا ثالثا بل محاولة الوصول عبر نقد باطن إلى مواقف فلسفية عن الذات وعن تسلط فكر الموقف". (٤٦٧) واجبه إلغاء ظاهر البديية مثل إلغاء غير المفهوم. لذلك يجب أن تكون الفلسفة نقدا للأيديولوجيا، ونظرا لموقف العلم المسيطر على كل شيء، أن تكون أيضا نقدا للعلم، بالأحرى تكون "نقدا فلسفيا للعلمية"، لأن "العلم، الوسيط للاستقلال الذاتي، تم تشكيله في آلة اللاتجانس". (٤٦٨) إنها لم تعد توفى من الوصية العقائدية، بل تقوم بها. على شاكلة الخرافة العلمية نشأ نوع جديد من الاستيقان الخاطئ، ونقد العلم هو تهديم هذا التشوه بهدف الوصول إلى "ما هو استيقان غير مشوه" (٤٦٨). لكن على الرغم من أن أدورنو "يعتقد أنه يشعر بمقدرة تلك الفلسفة [...]، التي فقدت نفوذها، لا يقدم على أن يتصور أن فور ما تتطلق قوى استيقان، واستيقان منعكس في ذاته، لن تحجبه الفلسفة التقليدية من نفسها، وسوف تستبدل نفسها بما تريد أن تكونه" (٤٦٩).

لم يعد يجوز للفيلسوف أن يتحدث باسم المطلق، أو أن يجرؤ ذات مرة ويفكر فيه.

في آخر الأمر يجب على الفلسفة كنقد للأيديولوجيا، على الرغم من وحيها الماركسي، أن تكون اليوم نقدا للماركسية أيضا، إذا لم تكن تريد أن تفرض نفسها كلفسة. أراد ماركس، كما يحلل أدورنو، أن يسمو بالفلسفة من خلال التنفيذ، لكن هذه المحاولة فشلت، البروليتاريا ذاتها اندمجت في مذهب اللاتحرر. أى أن تأملا جديدا في الماركسية أصبح ضروريا. "لم يعد أحد يستطيع التفلسف إلا إذا نفى على الماركسية التمتع بكيئونة تخطى النظرية" (٤٦٩). يرى أدورنو بوضوح أن تحقق تطبيق الفلسفة قد تولى من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد تحقق إجلال للماركسية في مادية جدلية ذات نشأة سياسية - استمرار دون نقصان للمعاناة والخوف والتهديد لم يرغم الفكر، الذى لم يستطع أن يتحقق، على التذلل". (٤٧٠) بهذا التحرر من الماركسية، الذى يمكن أن نسميه تحررا ماركسيا باطنيا، يلجأ أدورنو مرة أخرى واقعا إلى موقف إمكانية تحديد الذات، تلك الإمكانية التى نقدها كاستقلال الذات الشعبية، ودفع فى ذلك إلى إمكانية تحرر شبه - إنجيلي مطلق، ولذلك لا يمكن تسميته. "الفلسفة التى هى فكر منطقي وحر فى آن واحد" (٤٦٩)، تظل متجهة نحو الحالة الراهنة للانحراف لتلبية "لماذا يستطيع العالم الذى كان فى إمكانه اليوم أن يكون جنة، أن يصبح غدا جحيما" (٤٧٠). لهذه الدرجة يتمسك أدورنو بمقياس عالم متحرر، لكن فى الحقيقة فقط من أجل إدراك العالم الحالى غير المتحرر،

ودون رؤية طريق يؤدي إلى التغيير. "التطبيق الذي يستهدف الإتيان بإنسانية
حكيمة ورشيده، يلوذ بتأثير اللاتحرر دون نظرية تضع الكلية في لا حقيقتها"
(٤٧٠). ليس هناك - كما أدرك إيمانويل كانت - تنوير يؤدي إلى تطبيق، تنوير
يستطيع إلى حد ما كتربية، أن يأتي بأناس راشدين عقلاء، الإرادة في ذلك لا تعمق
سوى الانحراف، إذا لم تتدبر في الانحراف بوجه عام والانحراف الذاتي على وجه
الخصوص. ما يظل غامضا بلا شك هو إمكانية تفكر الإنسان في عدم حقيقة الكلية
دون الإتيان بادعاء حقيقة (أيضا مع ملاحظة الكلية).

على الرغم من أن أدورنو يرى النقد وبالتالي أيضا الفلسفة وتنوير مكافح"
(٤٧١)، فقد انقلب عموما على كل تطبيق أعمى، على كل فعالية رافضة للتفكر،
لأنها تؤدي إلى استدامة الانحراف الواقع. الفلسفة لديه نقد هزيل للاستيقان الجسم،
للتوظيف الكلي أو للإعداد الغرضي للإنسان، وعلى هذا تكون معارضة شك لعالم
غير متحرر، وتلك المعارضة تكون هي ذاتها في خطر أن تصبح ذرائعية(٤٩).
مثل بلاتون، الذي يستند إليه هنا أدورنو فجأة (بما يشبه الحال لدى هوركهيمر)،
يريد (أدورنو) الاحتفاظ بالأمل في عالم آخر تام الاختلاف. "الفكر الذي يعترف
دون تحفظ عقلي وبدون خيال وهم الملكية الإدارية، هو وحده الذي ربما يصوب
بصره إلى نظام ما هو ممكن، وما هو غير موجود، حيث لعل الإنسان والشئ في
مكانهما الصحيح. ولأن الفلسفة لا تترفق بشئ، فهي لم تصبح قديمة بعد، وعليها
ألا تتجه إلى ذلك، إذا أرادت ألا تكرر ذنبها، بناء ذاتها، مره أخرى بغرور"
(٤٧١) بما يشبه الحال لدى بلوخ يتخذ أدورنو نظاما فردوسيا ممكنا - بتفضيل
كان أو باعتقاد - لا يجوز إلا الإحساس به وليس الفكر فيه، لأن الفكر يتجه في
ادعاء استقلاله الذاتي نحو التكرار الجديد دائما لاستقلال الفكر - إن صح التعبير
- لبراءة الفلسفة. أدورنو يحرم على نفسه، بالأحرى لا يقدم على فكر الوضعية
التي يستهدفها في رفضه دائما بأي شكل كان، توقعيا وانعكاسا باحثا ومتطلعا. وكما
هو الحال لدى العديد من فلاسفة التاريخ الذين يجب عليهم، أو يكاد يكون من
المحتم عليهم أن يعتبروا أنفسهم كطليعة، يظل أدورنو يرى "الفلسفة كاستيقان [...]
ملأته المقدرة على التحول لما هو جديد، "لأنها تعلم أن الرجوع إلى التحرر يقوم
مباشرة بقوة اللاتحرر"(٤٧٢). الفلسفة لا تستطيع اليوم أن تعد بالإنقاذ، بل فقط
تكشف عن "إمكانية الأمل" عن طريق فكر كلي تحرري جذلي. من أجل هذا يجب

عليها أن تكون "جديدة" أولا و آخراً، هذا يعنى عملية ومعاصرة. من هذه الناحية لا تكون الفلسفة لدى أدورنو " فلسفة دائمة" = perennis philosophia (٥٠)، بل تكون - كما هو الحال لدى هيجل - حقيقة عصرها موضوعة في أفكار .

تظهر راديكالية أدورنو في نقد اللاتحرر وانتمائه إلى الأمل والقنوط القديم في التحرر، بدرجة أكثر وضوحاً في الجزء الأول من محاضراته عن الاصطلاحات الفلسفية أن تظل عليها، إذا كانت الفلسفة تريد أن تكون العكس من استيقان مجسم" (٧٧). الفلسفة في شقاق مع العلم المتخصص برمته، هذا يعنى أنها في شقاق مع الاستيقان المجسم للتقسيم الجامد للعمل، وشقاق مع السذاجة برمتها، وبذلك تكون الفلسفة أخيراً كما هو الحال لدى بلاتون وإيروس... (٥١) والإلهام (٥٢)، هي بحث عن ما هو غائب عن هذا العالم (قارن ٨٠، ١٩٩). هذا الاتحاد بين المضمون الاستعلائي والمطلق الذي تستهدفه الفلسفة دائماً دون جدوى، وبين هذه الطريقة للسلوك الحماسي يبدو لى دائماً كافتراض لفكر فلسفي". (٨٠-٨١) من خلال ذلك تتحول الفلسفة لدى أدورنو (تقريباً كما هو الحال لدى شلر) واقعيًا إلى حب الرب، بالفعل إلى حب الرب غير المعروف. ومع مرور الوقت يتزايد لديه ظهور "مشكلة ما يسمونه البرهان الأنطولوجي على وجود الرب" وكأنها مركز للوعي الفلسفي" (٩٨). بهذا الذي يزيد لدى أحد "الماركسيين" عن ملة مذهلة، اعترف أدورنو بأنه ذو فكر ديني في الوجود على الرغم منه (malgré lui) .

تريد الفلسفة التعبير عن غير المفهومى بمفاهيم، هذا يعنى العرض المفهومى لما انتقل بعد انقسام الاستيقان كنتيجة للمحلاة إلى الفن (نقلاً عن تحليل أدورنو لهذا الرأى الذى ناله القنم، وكان أيضاً حاسماً على سبيل المثال لدى ياسبرز). لذلك ينقلب أدورنو على الرأى القائل إنه لا يجوز للإنسان أن يقول سوى ما يستطيع أن يعبر عنه بوضوح، ويسكت على كل ما فيما عدا ذلك. يريد أدورنو معارضة هذا القرار إلى الإدراك الكسول بمفهوم الفلسفة، ويريد أن يقول إن الفلسفة اجتهاد دائم وأيضاً ذو شك على الدوام من أجل قول ما لا يدع نفسه يقال" (٨٢). بذلك يعود نقده الأيديولوجي إلى الاقتراب من المواقف، القديم منها كالجديد والصوفى منها كالفلسفى الوجودى، لكنه يتمسك فى الوقت نفسه (بمسحة ماركسية) بالاجتهاد الهيجلى للمفهوم. تتشكل الفلسفة لدى أدورنو بينما هي بسبب تجربتها ما زالت

تبحث عن شينيتها، هي جعل تلك "التجربة البدائية" موضوعا (٨٥ - ٨٦)، ترى الحب نفسها، لكنها في ذاتها دائما هي المتوفر التاريخي - الاجتماعي. من هذه الناحية تتضمن الفلسفة، على الرغم من الشقاق مع السذاجة، لحظة (٥٣) ما من السذاجة، لأن الفيلسوف لا يترك الآخرين يجعلونه غيبيا، ولكن "كالطفل يتمسك بما رأى ويتوقف عن المسير" (٨٦). الفلسفة تشابه هكذا الفن، لكنها تختلف عنه ولا تعرض بالحاكاة، بل تعقل غير المعقول. أو بمعنى آخر: المفهوم صار لدى أدورنو نابيا عن غير المعقول". بالقياس إلى الفن تمثل الفلسفة دائما ما ليس له مفهوم عن طريق المفهوم، أو تمثل ما لا يمكن التفكير فيه عن طريق التفكير". (٨٧) لأن الفلسفة ليس لديها شينية منتهية، بل دائما تبحث عن شينيتها. تدخل الذات هنا أيضا الممارسة باختلاف عما هي عليه في العلوم المنفردة. عن طريق التخلي عن تجربتها البدائية، وعن مجهودها من أجل "الوصول للاعتراف بغير المفهومى وبما ليس له مفهوم" عن طريق المفهوم ذاته (٨٧)، تختلف الفلسفة عن العلم؛ لذلك تتقطع علاقة الفلسفة بالعلم وبكل ما نصفه بالعقلية، إذ الفلسفة دائما قضية معرضة عقلية للعقلية، ولذلك تعرض مفاهيم مثل العقلية واللاعقلية والصراع العقلانى ماهية الفلسفة بانحراف واضح" (٨٧).

الفلسفة الثالثة اثنين، هما الفن والعلم، وتعلو بهما جدليا. هي انعكاس العلم (دون ازدرائه) ونقده - ليس لديها حقائق منتهية مثل العلم - لأن مفهوم الحقيقة لديها مختلف تماما، كما أنها تختلف عن الفن وتتجه دائما نحو الحقيقة. "إذا ما صار إسقاط التعريفات فى الإمكان، فعلى أعرف الفلسفة كحركة الروح، حركة تستهدف الحقيقة دون الظن فى الوصول فى إحدى جملها أو فى أى صورة من الطرق المباشرة إلى هذه الصورة الحقيقية كأمر منته" (٨٨). فى الفلسفة يسيطر التوتر بين اللحظة العلمية ولحظة المحاكاة والخبرة؛ لأن الفلسفة ليست رؤية مجردة للعالم، وتظل مرتبطة بالعالم "يكاد يكون فى الإمكان القول إن العلم ورؤية العالم جزءان منفصلان لكل واحد، هذا الكل هو ما تعنيه الفلسفة، هو ما لا يجعل نفسه ينفصل أو يندمج مع أحد هذين العنصرين المنفصلين" (٩٢). بهذا القول عن الفلسفة كالثالثة اثنين، هما العلم ورؤية العالم، وكذلك العقلانية واللاعقلانية، يتخذ أدورنو موقفا، أكثر مما تنبه هو ذاته إلى ذلك، يكاد ينطبق حرفيا مع موقف سابقه هيدجر.

الفلسفة لدى أدورنو نقد في المقام الأول: نقد المجتمع، ونقد العلم وليس آخرًا نقد رؤية العالم. دور الفلسفة، مبدئيًا كما أيقن بلاتون، تصفية الرأي (٩٣). لكن رؤية العالم أو فلسفة الموضوع لا شيء سوى الرأي الذي ارتفع ليصبح مذهبًا، لذلك تكاد الفلسفة أن تكون "تصفية رؤية العالم" (١٢١). هنا يحارب أدورنو رابطة الفكر الاستدلالية اللامتجانسة التي تهرب من كل نقد وتجرد الفلسفة من حجة المواقف أو من رؤية العالم الذاتية المجردة. "هكذا يتحول كل نوع من الفلسفة إلى مهزلة، بالأحرى إلى بحث متأخر عن أدلة أو حثيات. إلى شيء هو الآخر قد تم إغفائه من حركة الفكر ومن النقد" (١٢٠). مع كل ذلك يجب على الفلسفة أن تتمسك بالاستقلال الذاتي وبفكر مستقل بذاته. "من لا يريد أن يدخل نفسه في عمل العقل، عليه أن يكف يده عن الفلسفة" (١٢٦). حقا يكون الانطلاق نحو الفلسفة عند الاحتياج إلى المدلول والكلية، وأيضا عند الفشل في رؤى العالم، حتى أيضا أن يأتي الفلسفة ما يخيّب آمالها، لأنها لا تستطيع هذا المنتظر منها، لكن الفلسفة لا تستطيع أن تحترم رابطة من أجل الرابطة، الرابطة ليست مصادرة الفلسفة "الفكرة الفلسفية لها وحدها جديتها في أنها لا تضمن البرهان؛ الفلسفة بمعنى شيء عسير الجدية بالفعل" (١٢٩). يجب في الفلسفة تيسير ورود الأفكار، ويمكن بحد أقصى التحدث من رابطة بالحقيقة. من هذه الناحية تقدم الفلسفة (كما قال هيجل) حجارة بدلا من الخبز، طالما هي ليست تطبيقية" (١٢٨). يريد أدورنو بوضوح ألا يفقد تماما الأمل في التحرر عن طريق ثورة فردية أو اجتماعية وتبقى فلسفته ذات الأساس المثالي في بعض الأحيان حتى النهاية ذات صبغة ماركسية.

المثالية لدى أدورنو هي الفرد الراشد الذي حرر نفسه عن طريق "الإعتاق" من انحراف ذاته عن طريق التجسيم. لذلك فإن أدورنو لا يقترب فقط من إدراك إيمانويل كانت للتطوير "مخرج من القصور المتسبب في ذاته"، بل أيضا من تصور هيدجر لوجود حقيقي منح ذاته بقوته الخاصة من وقوعها في العالم، بالأحرى في المرء - الوجود الحقيقي للإنسان الذي يزداد ارتباطا لدى كانت وهيدجر بوجود جماعي أو شكل غير منحرف للمجتمع - لا يجد تعريفا لدى أدورنو، لا تظل الأنا المتحررة غير قابلة للوصول إليها في المجتمع المتحرر فقط، بل تظل أيضا غير قابلة للوصف، خلفية هذه الأنثروبولوجيا ذات الطابع الصوفي تقريبا، وإن صح التعبير: السلبية، لاهوتية صوفية تقريبا، كما وردت في عمل أدورنو "الديالكتيك

السلبى" (١٩٦٦). بتحطيم المنطق العقلى - ما يشبه الحال لدى ياسبرز - يمكن الإحساس بوجود حقيقى يمكن تحديد هويته، يتوافق مع الرب الذى تمت حمايته بمنع التصوير فى العهد القديم، المطلق هو الآخر على وجه الإطلاق. فلاسفة قليلون فقط جددوا الاستعلاء باستعلاء، مثل أدورنو الذى حاول - كما ورد فى عمله Minimer Moralia " (١٩٥١) - أن يبدأ التفكير من "موقف متحرر" (٣٣٣).

بينما انعكست الفلسفة الوجودية فى المقام الأول على فكر أجيال الحرب وبعد الحرب المتأثرين بمعايشات المصائب أظهرت فلسفة النقد الاجتماعى لدى مدرسة فرانكفورت تأثيرها الضخم فى الستينيات والسبعينيات على الجيل الجديد وقتها "وكانت بالفعل وكأنها حركة اعتراض. لقد ظهرت بدلا من أن تتحدى بما أسموه انفعالا ويأسا ذاتيا مجردا وأمالا تدعى الدينية، وكأنها تقدم إعلانا عقليا شاملا للأزمة بأمل عقلى فى تغلب شامل عليها. تتسم فلسفة مدرسة فرانكفورت ذات التركيز النقدى أمام تابعيها الشباب كتطوير واع بما لها من ديالكتيك خاص.

يقوم "سوء الفهم" الذى كان تأسيسا لتأثير مدرسة فرانكفورت، فى المقام الأول على التحول "المتفائل" الذى أتى به يورجن هابرماس (ولد عام ١٩٢٩) فى الستينيات إلى النقد الأيديولوجى الماركسى الجديد. وفى الحقيقة يمكن اعتبار هابرماس، ليس فقط بسبب تصورات المتوعة، أحد المشاركين فى مدرسة فرانكفورت، إلا أنه يصح أيضا على وجه الخصوص فى مطلع حياته كأساس تصاعدى لهذه المدرسة فلسفيا وسياسيا. وقد صار منذ نهاية الستينيات شخصية قيادية للطلاب المعاصرين، حيث تضمنه الفعلى الدائم - غالبا بقبود - مع حركات معارضة مختلفة. بدأ هابرماس ببحوث تاريخية لبناء العلنية، وقام بتطوير نظرية مبدئية لمناقشة متحررة مع التحكم والاهتمام التوجيهى للمعرفة، ثم أقر بنقد إنتاجى فلسفة اللغة فى إنجلزاكسن وفلسفة البناء الفرنسية^(٥٤). هكذا صار - على الرغم من تطورات - بسبب ارتباطاته الوثيقة وكأنه كلب صيد فلسفى للأعوام الثلاثين الأخيرة، على الرغم من أنه قد كرس نفسه لنقد نظريات الآخرين أكثر من أن يأتى بنظريته الخاصة وأخيرا، على الرغم من ارتباطه السياسى الدائم، فقد واصل إخراج الفلسفة الاجتماعية التابعة للماركسية الجديدة من السياسة، ولكنه فى الوقت

نفسه أزداد إقراره لدور الفلسفة التي يجوز أن تكون لذاتها "مسندا للعقل"، لصالح العلوم الاجتماعية.

٤-٣- نقد المجتمع وإيمان بالرب:

أعلنت فلسفة بلوخ ومدرسة فرانكفورت ذات التوجيه الاجتماعي مرات عديدة انتماؤها للماركسية، واستندت بلا شك في بعض النقاط (نقد الرأسمالية، أو الانحراف والتجسيم، والعواقب الأيديولوجية لتوزيع العمل... إلخ) إلى حق الوحي عن طريق ماركس، إلا أنها ابتعدت بافتراض أساسي جوهرى عن الماركسية الكلاسيكية بدرجة كبيرة جدا جعلت تسمية "الماركسية الجديدة" قليلة السداد هكذا تنقصها من أول الأمر كل مادية حقيقية. بينما تكفى مدرسة فرانكفورت بالتأمين المتاح لإمكانية قيام الوجود الاجتماعي بتحديد الاستيقان (لحد معروف)، يعترف بلوخ بوجود هيولى العالم، هيولى يتصف بالارتباط وتحديد كل شىء، إلا أن هذا الهيولى الذى يطور نفسه فى طاقات، يصبح فى واقع الأمر مثاليا (كجوهر لإمكانيات الوجود، تكاد تتم رؤيته كرب صيرورى. لذلك استطاع بلوخ، ليس فقط بسبب ظهوره النبوي، أن يكتسب مؤيدين كثيرين فى المقام الأول بين اللاهوتيين (المتجهين ذاتهم غالبا إلى إلحاد محدود). فضلا عن ذلك تنقص ماركسية بلوخ الجديدة ومدرسة فرانكفورت ما أسماها ماركس فلسفة تاريخ متطورة "مادية" (كنظرية تقدم عن طريق حروب الطبقات)، وبذلك أيضا كل أمل فى البروليتاريا كذات لثورة العالم؛ التاريخ فى المقام الأول لدى مدرسة فرانكفورت تاريخ تدهور. بقدر ما يتواجد الأمل، يبدو متجها نحو الشخص الذاتى، نحو الفلسفة الحرة، على الرغم من كل نقد لما يسموه الاستقلال الذاتى للذات الشعبية كانت الفلسفة ذات التوجيه الاجتماعى - بصرف النظر عما لديها من آمال غير محدودة وعزائم لتحقيق تلك الآمال - قبل أى شىء نقدا للمجتمع، وليس الفلسفة الاجتماعية المتطورة مذهبيا أو حتى فلسفة الدولة. وكان نقد المجتمع هذا فى مضمونه، خاصة لدى هوركهايمر وأدورنو، بصورة رئيسية عبارة عن نقد للحضارة، فى المقام الأول نقد لما أسموه صناعة الحضارة، لكنه أيضا نقد للعلم "نقد الفلسفة كان الموضوع الرئيسى لهذا النقد الأيديولوجى بأوسع معنى للكلمة هو

ظاهر الانحراف أو التجسيم الذي تمت رؤيته كظواهر تاريخية اجتماعية، وليس إلى حد ما كظواهر أنثروبولوجية عام وكمعيار لهذا النقد للاتحرر العام تواجدت بوضوح فكرة تحرر غير محدودة، إلى حد ما لم تقترب بوضوح من التأكيد، وأيضا حتى آخر الأمر لم تقترب من إمكانية التأكيد، فكرة عالم متحرر أو طبيعة متحررة، لكن قبل كل شيء فكرة أنا متحررة أو وجود حقيقي للإنسان، بذلك أثبت النقد الماركسي الجديد للتاريخ ذاته أساسا كفلسفة تحرر، وكذلك عندما يتم تحديد التحرر الذي تراه تلك الفلسفة وكأنه جنة مفقودة أو كل بعيد، فقط دون حدود أو غير معقول كوجود اللاهون أو كتطبيع الإنسان الأنيس الطبيعية. لهذا أيضا تعود الإشارات المحتملة وغير المؤكدة إلى وجود ليس تحت التصرف وستعلى وغير قابل للتسمية، إلى إله غير معروف لكنه لا يخلى به، تغيير شكل الإنسان الذي تم إدراكه كإنتاج للتاريخ، يعود إلى فكرة تحرر سالف وآت، وأخيرا يقدم تصور تاريخ التحرر، أو تاريخ التدهور - أو تاريخ الإنقاذ على الشكل الوارد أساسا للخطيئة في العهد القديم.

كما تتخذ فلسفة التحرر هدفها اسما لها، فإن فلسفة الماركسية الجديدة تحمل اسم فلسفة الإيقاظ. يؤكد أدورنو دائما أن اللاتحرر، وموضوع غرور العقل ذو قوة لدرجة تؤدي لفقدان الأمل في الإدراك والفعل العاقل - لكنه على الرغم من كل الرفض لمعارف تمت صياغتها ولفعل مباشر، يأمل أيضا في أي نوع من التفكير، حتى وإن كان أو صار من فقط من أجل أي استكشاف للتحرر في الكلية، لكن ما يلفت النظر أن الفلسفة ذات التوجيه الاجتماعي والنية الثورية والاتصاف بالماركسية الجديدة، كانت ذات تحفظ سياسي رائع - على خلاف الفلاسفة الوجوديين ذوي التشخيص الظاهري، الذين جعلوا لأنفسهم ارتباطا سياسيا ولو لأجل قصير على الأكل (ولو أيضا قليل الحظ). لقد كانت فلسفة الماركسية الجديدة ذات التوجيه الاجتماعي فلسفة سياسية، بكل ما تحمل الكلمة من معنى، لكن ليس بالمعنى الدقيق (فلسفة السياسة). وبالفعل سار بلوخ - بأمل إمكانية إصلاح الماركسية أيديولوجيا - بين الآونة والأخرى مسيرة التصويت التهليلي^(٥٥) على الستالينية، أيضا هابرماس تضامن - ليس آخرها بأمل تجديد السياسة - مع مختلف جماعات المعارضة لكن أدورنو وهوركهمر اعتزلا بكل ما في وسعهما المسائل السياسية الواقعية، لكن ليس على أية حال بسبب أنهما لم يتخيلا قدرة هذه السياسة على تحسين العالم.

٥- الفلسفة والعلم

فلسفة ذات اتجاه علمي

أدى السؤال عن الشخصية العلمية للفلسفة منذ بداية العصور الحديثة، إلى محاولات فهم ذات الفلسفة بنظريات فلسفية وعلمية مختلفة؛ لأن إيضاح الوضع العلمي للفلسفة يقتضى تحليلاً للشخصية العلمية لذلك العلم الذى تتجه الأنظار إليه كحقيقة معيارية. على أساس تلك النظريات العلمية، إذا ما كانت قد تطورت الآن من أجل الفلسفة أو العلم، يمكن طرح السؤال عن الفهم الراهن وفى المقام الأول عن الفهم المستقبلى للفلسفة. إذا لم تكن الفلسفة، كما تم الافتراض عموماً، بالمعنى الدقيق للكلمة، وإذا ما كان هذا الوضع قد تحتم كما هو معتاد دائماً وأصبح من الواجب تغييره، تظهر بأى شكل مشكلة "علمنة الفلسفة": كيف يمكن أن تكون الفلسفة. علماً صارماً؟ وإذا لم تستطع أن تصبح علماً بمعنى العلم المنفرد، وهذا ما يتم الاعتراف به غالباً أو يدعى ذاته مفتخراً، هل يمكنها حينئذ أن تكون أى نوع من "ما هو بعد العلم"، أو "العلم الأول"، أو شمولاً علمياً للعلم أو علم أساس، أو على الأقل نظرية علم علمية؟ إنه سؤال يتضخم عبر القرون.

محاولات الفلسفة الجامعية (الكانتية الجديدة، والتأويل، والظاهرية) التى تجاوزت مسيرتها القرن التاسع عشر واستمرت فى القرن العشرين، والتى تستهدف تحديداً جديداً للفلسفة بالنظر إلى العلوم، والبرهان عليها من جديد كعلم بقدر الإمكان عن طريق العلمنة، لم تكن هى الأولى أو الأخيرة من نوعها. فقد ظهرت فى الثلث الأول من القرن العشرين - على وجه الخصوص فى النمسا - موجة جديدة لفلسفة ذات اتجاه علمي، كانت مشكلتها الأولى هى العلمنة أو لاعلمنة الفلسفة. من خلال ذلك يختلف ممثلو هذا الاتجاه الفكرى بدرجة تكاد تكون واضحة عن ممثلى الفلسفة الوجودية الاستعلانية من ناحية، وعن ممثلى الفلسفة ذات الاتجاه الاجتماعى من ناحية أخرى، الذين لديهم مشاكل أخرى تستحق الفكر أكثر من العلم، بالأحرى التساؤل عن وجود حقيقى للفرد أو للمجتمع، بل وأيضاً التساؤل عن الوجود الحقيقى أو المطلق.

تناولت الفلسفة الوجودية الاستعلانية مشكلة العلم تناولا عارضا ناجحا. ركز ياسبرز دائما على قيمة معرفة العلم، لكنه حاول غالبا التحذير من الخرافات العلمية والتفريق بشدة بين الفلسفة والعلم، وعلى العكس من ذلك فقد فهم هيدجر العلم كعاقبة حتمية لأنطولوجيا محددة أو للعصر التاريخي ميتافيزيقيا، وأكثر من ذلك أنه حذر من توابع ما يسيطر على العلم من نسيان الوجود. لقد ادعت الفلسفة ذات الاتجاه الاجتماعي نوعا من الترابط العقلي بين العلم والنظرية الاجتماعية (الماركسية)، لكنها لم تهتم بنظرية العلم، بصرف النظر عن تركيزها على الارتباط الاجتماعي لكل العلم. ينتهي العلم في اليوتوبيا النبوية لدى بلوخ إلى "تيار برودة" الماركسية، أما هوركهمير، وأدورنو فقد تناولا بنقد خطورة العقلانية أو الإيجابية العلمية وما يتبعها من دور اجتماعي للعلم. أما ممثلو الفلسفة الجديدة، بالأحرى الفلسفة ذات التوجيه العلمي - أساسا على الأقل - التحدى المركزي للفلسفة الحديثة، فهم يجعلون العلوم - أساسا على الأقل - كالمعرفة المؤكدة الوحيدة شبه مطلقة (quasi absolut).

لاقت الفلسفة الجديدة ذات التوجيه العلمي (حتى لا يقال: ذات الإثبات العلمي) دعوة من علماء الطبيعة والرياضيين المتفلسفين كمادة للبحث والرسائل العلمية. وأصبح المنطق الرياضى الحديث الذى تم تصوره من الرياضيات، الذى نادى به برتراند راسل وجوتلوب فديجا وغيرهما، جائزا كمييار منهجى يبشر بالخير، وقد كان الشغف بالعلوم الطبيعية الدقيقة كبيرا - دون تأثير ملحوظ فى هذا الوقت بنظرية النسبية - بدرجة جعلت كل ما كان يحمل اسم الفلسفة يواجه حربا شنتها شهوة التدمير الماسوخية، لذلك اتسمت الفلسفة الجديدة ذات التوجيه العلمى فى نطاق واسع بحربها لكل ما أسمته باختصار "ميتافيزيقا". على كره منهم تقريبا يرى بعض نظريين تلك العلوم أنفسهم فلاسفة، إنهم يحاولون أن يكونوا علماء علوم وأن يتصلوا بقدر الإمكان من كونهم فلاسفة لكن السؤال عن ماهية العلم وإمكانية كونه، سرعان ما يودى إلى مشاكل أخرى تتم مناقشتها، على سبيل المثال من زاوية نظريات البنية واللغة. وكما هو الحال فى المحاولات الأولى لعلمنة الفلسفة، تنفجر أيضا فى فلسفة القرن العشرين ذات التوجيه العلمى دائما فى النهاية تساؤلات الحياة التى لم يقرها الإنسان، تساؤلات قيمة ومعنى الحقيقة التاريخية.

وفى النهاية يتضح أيضا أن الميتافيزيقا غير العلمية والتي أتى عليها الدهر ما زالت على قيد الحياة دائما كمشكلة وأيضاً تعود لها أهميتها.

٥-١- دائرة فيينا -

العلم الدقيق ونظرية العلم:

كانت الحركة التي أطلقوا عليها اسم "دائرة فيينا" فى العشرينيات محاولة ذات مكانة بارزة فى ذلك الوقت تستهدف - مع الالتزام بتجريبية علمية مركزة وفرض تحليل منطقى صارم - نقد الفلسفة القائمة ومناقشة إمكانية فلسفة علمية جديدة، إلى جانب نقد الميتافيزيقا لعب أيضا التحليل المنطقى للغة دورا مهما متزايدا فى هذا الصدد. على الرغم من أن الفلاسفة وعلماء الطبيعة والرياضيين، الذين جمعتهم دائرة فيينا للمناقشات، قد اتخذوا مواقف ذات مضمون تام الاختلاف، فقد كان هناك ما يشبه الاقتناع الأساسى المتفق. نقطة الانطلاق كانت النفاول العلمى عديم اليأس، الذى ينتظر كل الحقيقة من العلوم الطبيعية - فيما عدا الرياضيات - لذلك وجد هذا الموقف نقدا من معارضيه كوضعية علم "الوضعية الجديدة"، كعقلية أو طبيعية [فيزيائية]. بعض أعضاء دائرة فيينا، مثل أوتو نويرات (١٨٨٢ - ١٩٤٥)، تمنوا أن يتواجد إلى جانب التقدم العلمى تقدم آخر اجتماعى بمعنى الاشتراكية. كان أهم مؤهل للفلسفة المسماة بالتجريبية المنطقية هو الرفض القاطع الشامل للميتافيزيقا، التى تعرضت للسب بوصفها جنونا أو شعرا رديئا. لتكن الميتافيزيقا إذا على أحسن الأحوال كمحاولة غير الموسيقيين التعبير عن مشاعر حياتهم بما يشبه ما يفعله الموسيقون. (٥٦)

المفهوم الرئيسى لهذا الاتجاه الفكرى، الذى انتشر فى فيينا منذ نهاية القرن التاسع عشر فى المقام الأول عن طريق أرنست ماخ (١٨٣٨ - ١٩١٦)، كان فى أول الأمر كمفهوم ذا تأكيد بين للعلم والتجربة، إلا أنه أثبت تعذره فيما بعد بشكل ملحوظ الاقتناع الأساسى بأن العلم بالتجربة هو وحده الكفيل بالحقيقة، عبر عن الرأى فى أن الأقوال الحقيقية هى فقط تلك الأقوال التى ترجع مباشرة إلى علم بالتجربة، أى إلى الإدراك الحسى (أقوال تدوين، أقوال مبدئية)، أو الأقوال التى يتم

اشتقاقها منطقيا من السالف بلا ريب. أدى هذا إلى التفريق الواضح شكليا والمطابق بتفخيم بين الأقوال المعقولة واللامعقولة، لكن أدى أيضا بعد ذلك بالضرورة إلى التساؤل عن مفهوم واضح لعلم التجربة ويمكن الاستدلال عليه منطقيا، وبذلك إلى التساؤل عن نقد حسي تجريبي أو مبدأ تصديق. متى يكون القول معقولا وحقيقيا؟ أخيرا وجب أن تنتهي نظرية العلم المنهجية في المناقشة بسؤال عن كنه العلم بالتجربة أو عن المعرفة، وهذا لم يدع إجابته تأتي بوجوده من العلم بالمعرفة، أى مجرد أنه أمر شائع، أو عن طريق فصل يدعى ذاته في الأمور. أى علم بالتجربة يحدد ماهية العلم بالتجربة؟ أى فكر يحدد ماهية الفكر؟

فيما يتعلق بالفلسفة فقد أدت محاولة التجريبية العلمية الحتمية - نظرا للمصادرة الحتمية للدقة العلمية ورفضاً للميتافيزيقا - إلى مشكلة ما يمكن الخروج به مما تم الوصول إليه من فلسفة حتى الآن. كيف واجهت الفلسفة العلم (هذا إن لم يصح جواز خذلانها التام)، وإلى أى مدى تحولت الفلسفة إلى علم دقيق؟ هل كانت الفلسفة مجرد نظرية علم، وبالفعل نظرية علمية للعلم، أى أنها علم العلم، أو أنها تقترب فقط من أن تكون نظرية علم حاسمة؟ أو أنها كانت تركيبيا ممكنا أو ربما مجرد تركيب افتراضى علمى لكل العلوم المنفردة؟ استهدف اتجاه الفلسفة المعلن دائما لدى دائرة فيينا، تحديد الفلسفة بقدر الإمكان (إذا ما كانت هى فلسفة العلم أو فلسفة علمية)، بالأحرى تحديدها فى تساؤلات يمكن الإجابة عنها. أخيرا الهدف هو "إدراك علمى للعالم".

بدأت دائرة فيينا كدائرة نقاش ثابتة من الفلاسفة وعلماء الطبيعة والرياضيات، تتحل من جديد فى الثلاثينيات، وذلك على وجه الخصوص كنتيجة لموت وهجرة بعض مؤسسيها. انتهت الدائرة رسميا ونهائيا نتيجة "ضم" النمسا إلى ألمانيا عام ١٩٣٩. هذا ما يشبه حال مجموعة برلين القريبة من دائرة فيينا، وهى جمعية الفلسفة العلمية (التجريبية) التى احتل صدارتها هانز ريشينباخ (١٨٩١-١٩٥٣). وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية عادت نظريات هذه الدائرة أو النظريات المجادلة لها وكأنها مال قد ضاع يعود من جديد ويؤثر فى الفلسفة الألمانية ("فلسفة العلم = philosophy of science") .

احتل موريتس شليك (١٨٨٢-١٩٣٦) القادم من برلين، المركز الفكرى لدائرة فيينا. درس الفلسفة والفيزياء، وحصل على درجة الدكتوراه لدى ماكس بلانك (١٨٥٨-١٩٤٧). ثم شغل كرسى أستاذية فيينا فى فلسفة العلوم الاستقرائية عام ١٩٢٢، وأصبح بذلك خليفة الفيلسوف وعالم الفيزياء إرنست ماخ. إلا أنه قد لقى حتفه على يد طالب دكتوراه، مريض عقليا على ما يبدو.

فى مقاله المبدئى "تحول الفلسفة" (١٩٣١) قدم شليك رسما فى خطوط عريضة لتوقعاته للفلسفة. كان على علم بأن كل المحاولات حتى ذلك الحين من أجل "وضع نهاية لفوضى المذاهب" وإنهاء "فوضى الآراء الفلسفية" قد انتهت إلى الفشل، ولكنه أعلن يقينه قائلا: "إننا صميم تحول نهائى للفلسفة وإنه يحق لنا النظر موضوعيا إلى جدال المذاهب غير المجدى على أنه قد انتهى" (٥). واعتمادا على المنطق الحديث يرى أن الفلسفة لديها الآن منطق يجعل هذا الجدل غير ضرورى من حيث المبدأ، لأن وضعها جديدا تماما قد نشأ عن طريق الاضطلاع على كينونة المنطق، بالأحرى على علاقة الأشياء والظواهر؛ لذلك يبدأ الطريق إلى وضوح حقيقة أن كل معرفة تكون تعبيراً، أو عرضاً فهى تعبر عن الواقع الذى تحقق فيها، وهذا ما يمكن حدوثه بطرق عديدة مفضلة، بلغات مفضلة، وعن طريق مذاهب ظواهر تحكيمية مفضلة" (٦). لذلك يجب على الفلسفة أن تصبح "وعيا بماهية التعبير أو العرض، أى بكل لغة ممكنة، بالمعنى الأعم للكلمة"، يجب أن تصبح إذا تطلعا إلى الشكل المنطقى للغة أو نظمها كوسيط للمعرفة. يتجلى كل ما يعطى الفرصة للتعبير عنه، وكل ما يستطيع المرء أن يسأل عنه يكون عقلانياً." (٧) لكنه عقلانى (معقول) صار لدى شليك مطابقا، لما يمكن الرد عليه: الأسئلة التى لا يستطيع المرء الرد عليها، تكون ترتيبات كلام غير مقولة وطبقا لهذا التحديد تكون المشاكل العقلانية هى فقط تلك التى يوجد طريق لحلها من حيث المبدأ، وهذا الحل ينتهى فى التحقيق^(٥٧)، بوقوع وضع مؤكد يتم تحقيقه "عن طريق الملاحظة، عن طريق حادثة مباشرة" (٧). بذلك يكون التصريح المطنب عن العقلانى قد نال مضمونا ماديا عن طريق (معقول) ما يمكن الرد عليه: المعرفة ذات التأكيد المنهجى (عقلانية) كحادثة مؤكدة مباشرة تستطيع وحدها أن تضمن الحقيقة.

الآن يمكن القول إن الفلسفة قد تم عزلها. "كل علم [...] مذهب من المعارف، بالأحرى مذهب نظريات التجارب الحقيقية، وكلية العلوم، بشهادة الحياة اليومية، هي مذهب المعارف، أما فيما عداها فلا يوجد مجال لحقائق فلسفية، الفلسفة ليست مذهب نظريات، وليست علما" (٧-٨). علما على الرغم من ذلك فإن الفلسفة لم تنتهت. شليك أيضا لا يفكر في إلغائها، بل يريد فقط أن يضع تعريفا جديدا لها. "لم نعد ننتبين فيها [في الفلسفة] الآن مذهب معارف بل مذهب أفعال، هي إذا ذلك العلم، الذي يتحدد عن طريقه معنى الأقوال." (٨) على هذا تكون الفلسفة إذا تفلسفا، وهو عبارة عن إعطاء المعنى دليلا، وليس بحثا عن المعنى ميتافيزيقيا. هكذا تعلى الفلسفة دائما عرش العلوم، كتحديد للمعنى، وهذا ما يمكنها دائما أن تكون. "عن طريق الفلسفة تتضح النظريات، ويتم التحقق من صدقها عن طريق العلوم بعضها يتناول حقيقة الأقوال، لكن بعضها الآخر يتناول ماذا تعنى الأقوال بالفعل. مضمون ونفس وروح العلم تتواجدن بالطبع فيما تعنيه نظرياتها كنهاية أخيرة، لذلك فإن العمل الفلسفي لإعطاء المعنى هو كل المعرفة العلمية من ألفها إلى يائها" (٨). هكذا تتحول الفلسفة فجأة إلى العلوم، كجهة عليا للمعنى أو سلطة إعطاء معنى، الظاهر للعيان أن شليك يرى تحديد معنى أو شرح معنى النظريات كإعطاء معنى لكل الفكر عن طريق الفلسفة، دون مواجهة ما ينتج عن ذلك من مشاكل. إنه يريد واقعا في "اتجاه معاكس"، يبدو وكأنه عمل أولى. "الآن يتيسر إدراك أن عمل الفلسفة لا يقوم على وضع نظريات، وأن إعطاء معنى الأقوال يستطيع إذا أن يعود ليحدث عن طريق الأقوال، [...] هكذا يحدث الإعطاء الأخير للمعنى دائما عن طريق أفعال تقوم بإخراج العمل الفلسفي" (٨). هكذا يتم استبدال الفلسفة - لأنها لا تستطيع أن تكون مذهب نظريات (بمعنى معرفة علمية) - بالتفلسف كشرح معنى أو إعطاء معنى.

لا يريد شليك الفلسفة كإبدال، ويخشى الارتداد المطلق للأقوال، ويريد بدلا من ذلك إنهاء كل نظرية عن طريق علم التجربة، عن طريق إظهار وإبراز حقائق. بذلك تلغى الميتافيزيقا نفسها لديه لأنه ليست هناك مشاكل ميتافيزيقية على الإطلاق تسمح لمعرفة علم التجربة بإيجاد حل لها. من ناحية أخرى تفنقر النظريات ذات الوضع التجريبي إلى وجه من الشرح أو التأويل، ويجب على إعطاء المعنى أن يتم عن طريق التفلسف، وأيضا بقدر الإمكان في العلوم ذاتها.

كل باحث كبير يكون فى واقع الأمر فيلسوفاً، بقدر اجتهاده لشرح مبادئه. مع كل ذلك يود شليك على ما يبدو أن يستمسك إلى حد ما بفلسفة قائمة بذاتها، إنه لا يؤمن فقط "بمكانه الفلسفى"، لكنه يعتقد أيضاً أن "الواجب على الفلسفة أن تأتى بأخر سند معرفة" (١٠). لذلك يحاول بضربة قوية أن يحرر الفلسفة من خزى عدم اليقين. "لأن مع الأفعال المعطية للحكمة التى تقوم بها الفلسفة، يكون مفهوم الاحتمال أو عدم اليقين غير قابل للاستعمال. الأمر يجور حول أوضاع تعطى كل الأقوال معناها كأخير مطلق [...]. هكذا توضح الفلسفة بعد التغير الكبير ما تتسم به من الشخصية النهائية أوضح من ذى قبل" (١٠).

كيفية إشكالية تأسيس معنى ذى نهائية مزعومة وهو فى الحقيقة إرادى، وكيفية ما ينتج عن ذلك من وقوع الصلاحية العامة المسبقة للعلم سهواً فى الخطأ، يبدو أن دخولهما حيز التنفيذ قد توقف لدى شليك. على كل حال هناك اتجاه واضح إلى السمو بالفلسفة التى تم تصميمها أو ممارستها كنظرية علم، إلى تحليل إجمالى لكل العلوم، ليس بمعنى تركيب علمى للعلم، لكن بمعنى إعطاء معنى عن طريق الفلسفة لعلم يبدو دون معنى.

٥-١-٢- كارناب - الفلسفة كمنطق علم:

شهدت مدينة فوبرتال ميلاد رودولف كارناب (١٨٩١ - ١٩٧٠)، ابن أحد كبار رجال الصناعة، والذى لم يدرس الفيزياء والفلسفة فحسب، بل أيضاً الرياضيات، حيث تأثر فى المقام الأول بكل من فرجا وراسل. صار مدرسا مساعداً فى فيينا عام ١٩٢٦، وأستاذاً فى براج عام ١٩٣٥، ثم انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية وقام بالتدريس فى جامعات عديدة. إنه أبرز ممثلى التجريبية المنطقية.

يعالج كارناب الفلسفة باقتضاب فقط فى مقدمة عمله الرئيسى "البناء المنطقى للعالم" (١٩٢٨) كل المعرفة تنتج عن طريق العلم، بالأحرى عن طريق العلوم المنفردة، الفلسفة على العكس من ذلك ليست بحث شىء، ولكنها انعكاس للأسس والمناهج، وفى المقام الأول للمنطق ولغة العلوم الفلسفة علم العلوم، و فقط بطريقة غير مباشرة هى علم العالم إذا كانت هى ذاتها علما وعلى ما يبدو أن كارناب يرى

كتابه هذا كعمل علمي، وأيضا كخطوة على الطريق إلى الفلسفة "كعلم متحرر من الميتافيزيقا" (XX). يعتمد كارناب، شأنه شأن شليك، على المنطق الجديد المتطور في نطاق الرياضيات الذي يجب استعماله الآن في مجال الفلسفة. "إذا استهدفت الفلسفة سلك طريق العلم (بالمعنى الصارم)، فإنها لا تستطيع الاستغناء عن هذه الوسيلة ذات التأثير الشديد من أجل شرح المفاهيم وتطهير مواقف المشكلة" (XVIII). لذلك يصح على وجه الخصوص تأسيس مذهب جديد يستطيع إرجاع كل المعارف إلى ذاتها: "تثبت خصوبة المذهب الجديد ذاتها بأن الإجابة على سؤال الإرجاع تؤدي إلى مذهب إرجاع متحد، على مشاكلة سلسلة النسب لتلك المفاهيم المتأولة في العلم" (XVIII). بذلك يؤيد كارناب في الحقيقة البرنامج القديم *ars characteristic universalis* (فن الوصف الكلي)، ولأن الوصول إليه يفوق قوة فيلسوف منفرد، فهو يتطلع (شأنه شأن ليبنتس) إلى مجموعة العمل وتقسيم العمل في الفلسفة على شاكلة العلوم المنفردة، لكن في نطاق "علم كلي" (XIX). وعلى الرغم من أنه يتطلع إلى إبعاد الميتافيزيقا عن الفلسفة، فإنه لا يكشف بوضوح عن الشخصية الميتافيزيقية (المنطقية - الأنطولوجية) لنظرية الإنشاء التي قام بتطويرها وأصبحت في واقع الأمر نوعا من علم الأساس وليست فقط علما انعكاسيا لما وراء العلم.

يعود كارناب في نهاية عمله مرة أخرى إلى اتصاف الفلسفة بالعلم ويعود ذلك إلى الحديث عن نظريته الخاصة. إن وضع مذهب إنشاء كل المفاهيم الأساسية واجب على علم كلي يجوز له أن يقيم سلسلة نسب كل ما يمكن من مفاهيم. "العلم كمذهب معرفة مفهومية، ليس له حدود"، لأن العلم يشتمل على الكل من حيث المبدأ. "المقصود بلا حدود المعرفة العلمية هو: لا يوجد سؤال يمكن أن تستحيل إجابته أساسا على العلم" (٢٥٤، قارن ٢٥٣ - ٢٥٢). نظرا لهذه الكلية التي يتم النداء بها بهذه الطريقة، أصبح لا حاجة للفلسفة كميتافيزيقا، لأن الميتافيزيقا ليست علما. "إذا كان الأمر يتعلق بالمعارف الأولى (بمعنى النظام المنطقي القائم على قدر المعرفة والإنشاء، فيمكن بدلا من ذلك اتخاذ اسم علم أساس، وإذا لم يتعلق الأمر بالمعارف الأخيرة العامة، فيكون الاسم تعليم العالم أو أي اسم آخر على شاكلته" (٢٥٨، قارن ٢٥٩). بذلك تقرب الفلسفة العلمية الحديثة من تعليم مقولة تقليدي ميتافيزيقي أو حتى نوع من أنطولوجيا الأساس، إلا أنها تبقى لدى كارناب

- طبقا لبيدهيته - نظرية علم، في المقام الأول بمعنى انعكاس للمفترضات المفهومية للعلم - بالترتيب التاريخي فيما بعد كعلم - منطقيا وأساسيا. حتى وإن تمت الإجابة عن كل الأسئلة التي يمكن الإجابة عنها علميا، يبقى دائما ما يحمل الآن فجأة اسم واجب الحياة أو الواجب علينا في هذه الحياة. "إلا أن أغاز الحياة ليست مسائل، ولكنها مواقف الحياة العلمية." (٢٦٠) وهذه المواقف لا تعرض بوضوح مشاكل علمية أو فلسفية.

يفرق كارناب في عمله "التركيب المنطقي للغة" (١٩٣٤) بشدة بين مسائل اللغة ونظريات الجملة من ناحية، والمسائل المنطقية من ناحية أخرى، تلك المسائل المنطقية التي تعتمد على ما يتمتع لدينا باستناد موضوعي صارم من مفاهيم وجمل ونظريات... إلخ. الفلسفة لديه حتى ذلك الحين عبارة عن خليط عكر من مسائل الموضوع والمسائل المنطقية. مسائل الموضوع المزعومة لديه تخص الأشياء التي يتم تناولها في العلوم المنفردة من ناحية، و"الموضوعات (الوهمية) غير المتواجدة في مجالات شيء العلوم المنفردة من ناحية أخرى" (٢٠٣)، على سبيل المثال: الأشياء في ذاتها والقيم، ولكن بالطبع أيضا في المستعلى أو المطلق. "التحليل المنطقي للمشاكل الفلسفية يوضح الآن أنها ذات شخصية شديدة الاختلاف. ومسائل الموضوع التي لا ترد موضعها في العلوم المتخصصة، أوضح التحليل النقدي أنها مسائل ظاهرية" (٢٠٤). بهذا الإثبات المقتضب انتهى الأمر بالفلسفة نتيجة عدم الشيء كعلم موضوع ومن ناحية أخرى لأن مسائل الموضوع التي يتم بحثها في العلوم المنفردة، قد وجب حصولها على التناول الكافي من تلك العلوم المنفردة وتركها لها، فقد استبعد كارناب إمكانية وجود آفاق فلسفية خاصة. بناء على ذلك رجعت الفلسفة بذاتها لديه إلى ما أسماه مسائل منطقية. "فيما عدا مسائل العلوم المنفردة تبقى كمسائل علمية حقيقية فقط مسائل التحليل المنطقي للعلم، وجملها ومفاهيمها ونظرياتها... إلخ" (٢٠٥). هذه المجموعة من المسائل التي يرد فيها تركيب لغة العلم" كمحل للنقاش، يسميها كارناب الآن "منطق العلم" (٧). نظرا لهذا الرأي، عندما تنقى الفلسفة من كل العناصر العلمية، يصبح منطق العلم هو المتبقى الوحيد" (٢٠٥). هذا يعني أن كارناب يطلب الآن "منطق العلم بدلا من الفلسفة" (٢٠٣). إنها لديه مسألة صواب مجردة، إذا كان المرء لا يزال يريد أن يطلق على المتبقى اسم الفلسفة "فور ما تتم المطالبة بالعلمنة" (٢٠٦).

أراد كارناب بوضوح أن يحصر الفلسفة أو حتى يلغيها من ناحيتين في الأولى يجب إبدال الفلسفة بعلم إنشاء أو منطق علم "علمي"، لا يقبل أن يحمل اسم الفلسفة. في الثانية لا تكون المسائل الوجودية "غز الحياة"، التي ظلت حتى الآن باعثة جوهرية وموضوعيا للفلسفة، مشاكل نظرية صورية مطلقا. من الناحية العلمية يكون موتنا إذا مشكلة ظاهرية إنه مشكلة ممارسة بالنسبة لنا، ما دمنا أحياء، إلا أن مشاكل الممارسة ليست مشاكل فلسفية وأيضا ليست مشاكل علمية. إنها تتهرب من كل مناقشة عقلية حقيقية. بهذا يثبت كارناب ذاته كممثل منطقي للعلمنة الحديثة للفلسفة التي تذهب بكل ما هو ليس بعلم خارج نطاق العقل سوف تصبح الفلسفة الجديدة مجرد علم، إما نظرية علم (منطق علم) أو علم إنشاء (علم أساسي)، لا تريد أن تتفق مع الفلسفة المنقولة عن السابقين أو مع الفلسفة النظرية، تردت إلى الميتافيزيقا، أو مع فلسفة الممارسة التي يتم تركها للإدارة الفردية. الفلسفة ترجع ذاتها إلى التحليل المنطقي للعلوم ولغتها، وتصبح إعادة الفكر فيما تم الفكر فيه، تصبح شرحا مفهوما وإثباتا لما تمت معرفته أو لكل ما يمكن معرفته عموما. هكذا تبدو كينونة الفلسفة لدى كارناب كنوع من العلم المطلق (بالشروط المنطقية لإمكانية كل الواقع).

٥-٢- فيتجنشتاين - نقد اللغة وعلاجها:

ينتمي لودفيج فيتجنشتاين (١٨٨٩ - ١٩٥١) إلى إحدى العائلات القائمة بالصناعات الكبرى. درس الفلسفة في برلين ومانشستر، ثم الرياضيات والمنطق على يد راسل في كمبردج. وفي عام ١٩١٤ انزوى في كوخ منعزل في النرويج، إلا أنه تطوع بعد ذلك في الجيش النمساوي. في هذه السنوات كتب "بحث منطقي - فلسفي (Tractatus logico - philosophicus)"، انتهى منه عام ١٩١٨، إلا أنه لم ينشر إلا عام ١٩٢١. عقب ذلك صار فيتجنشتاين مدرسا في الريف واشتغل كمهندس معماري في فيينا، وقد رفض دائما أن يعد من أعضاء دائرة فيينا التي أنشأها مورتييس شليك. ثم عاد إلى كمبردج عام ١٩٢٩، حيث نال درجة الدكتوراه في "البحث المنطقي الفلسفي" وحصل على منحة بحث. وفي عام ١٩٣٦ عاد إلى

النرويج ليبدأ إعداد "بحوث فلسفية"، ثانياً أهم أعماله إلا أنه عاد إلى كمبريدج، حيث قام بالتدريس المتقطع حتى عام ١٩٤٧.

تنقسم فلسفة فيتجنشتاين بوضوح إلى مرحلتين: "البحث المنطقي الفلسفي" مستوحى من فلسفة راسل الرياضية - التحليلية (الأنالوطيقية) وله أثره الرجعي بين الآونة والأخرى، في هذا العمل ينادى فيتجنشتاين بفلسفة اللغة الألمانية - وقد تم عرض المطالبة بوضوح منطقي عرضاً ظاهرياً عن طريق تحديد يبدو رياضياً - منطقياً. في "البحوث الفلسفية" يعتمد فيتجنشتاين على موضوع اللغة المعتادة التي تقترن فيها اللغة بطريقة الحياة، والتي تتضمن رؤية محددة للعالم. ويحل محل العرض الرياضي المتطلع إليه تدوين غير مكتمل لمجرد انعكاسات ضعيفة الترابط.

في "البحث المنطقي - الفلسفي" لدى فيتجنشتاين يكون العالم أو الواقع عموماً هو "كل ما عليه الحال"، أي "كلية الوقائع" أو كلية الأوضاع القائمة. هذه الأوضاع في ذاتها هي روابط الأشياء البسيطة التي تبني "جوهر" العالم، لكنها تستطيع أن ترد فقط في أوضاع (ترتيبات وضعية، أو تركيبات). من هذه الوقائع نستطيع أن نتخذ صوراً، أي نماذج، تعرض الواقع أو تصوره لأن تركيبات الوقائع وتركيبات الصور تستطيع بأى طريقة، بالأحرى من خلال "شكل البناء" (٢،١٧) أن تتفق، حيث يبدو "شكل العرض" (٢،١٧٣) مرتبطاً بالموضوع. يستطيع فيتجنشتاين بسبب صورة العالم الخاصة به أن يحدد المعرفة بما يشبه التمثيل. "الصورة المنطقية للوقائع هي الفكر". أو بمعنى آخر أن هناك أوضاعاً ممكنة دون تناقض منطقي، ويمكننا أن نخرج منهم منطقياً بصور أو بأفكار حقيقية دون تناقض. "كلية الأفكار الحقيقية صورة للعالم" (٣،٠١). وبلا شك يبدو التشكيل أيضاً "صورة" للمكانية ووجود العديد من الصور الحقيقية للعالم، بالأحرى طبقاً للرأي، النقطة الفاصلة في فلسفة فيتجنشتاين هي إذا الخطوة من الفكر إلى الحديث، من الفكرة إلى الجملة. "في الجملة تعبر الفكرة عن ذاتها مرتباً من حيث المعنى" (٣،١). بذلك تصبح الجملة التي يمكن النطق بها صورة مفهومة للواقع، ذات علاقة إسقاطية للعالم" (٣،١٢). تستطيع عناصر الجملة، كما يرى فيتجنشتاين، في ترتيبها الوضعي أن تطابق العناصر في الواقع بشرط أن تكون الجملة منطقية أو معقولة. اللغة إذا هي "كلية الجمل" (٤،٠٠١). على هذا تكون اللغة الحقيقية في

الأساس هي المنطق، "منطق اللغة" الذي يطابق البناء "المنطقي" للواقع. اللغة (الصحيحة) ليست مجرد وسيط للمعرفة، إنها المعرفة ذاتها كواقع معقول مرئى.

بذلك يصل فيتجنشتاين إلى نقطة تستطيع الفلسفة من خلالها الظهور لأول مرة، ولكن في صورة سلبية، كتصوير لغوى خاطئ للواقع. فبينما تظهر صور العالم القائمة حتى ذلك الحين - نسيبا - فيما يشبه التكافؤ بينها، ويظهر مفهوم الفكر الحقيقي وحده كافتراض رأى صواب، يتم استبعاد لغة الكلام إذا كانت غير لائقة أو غير منطقية، لم يشرح فيتجنشتاين إمكانية إيجاد منطق اللغة (بمساعدة لغة كلام غير صحيحة أو بدونها)، تركز الأهمية لديه على أن منطق اللغة لا بد من أن يكون معاكسا للغة الكلام. "اللغة تكسو الأفكار. بدرجة تجعل من غير المستطاع أن نستدل عن طريق الشكل الخارجى للكساء على شكل الفكر المسكوب، لأن الشكل الخارجى للكساء قد تم إعداده من أجل أغراض أخرى تختلف تماما عن غرض التعرف على شكل الجسم" (٤,٠٠٢). من تلك الفكرة العتيقة: أن هناك اختلافا بين الفكر واللغة، وأن كل اللغة التاريخية غير دقيقة، لم ينتج تساؤل عن لغة صحيحة، أى مطابقة للواقع والفكر فحسب، بل نتج أيضا حكم على الفلسفة التى تستعين بلغة الكلام. "غالبية الجمل والأسئلة، التى تمت كتابتها عن أمور فلسفية، ليست خاطئة بل غير معقولة. لذلك نستطيع ألا نجيب مطلقا عن مثل هذه الأسئلة، بل نقوم فقط بتحديد غير المعقول فيها. غالبية أسئلة وجمل الفلسفة تقوم على أننا لا نفهم منطق لغتنا. [...] ولا غرابة فى أن أعوص المشاكل ليست بمشاكل" (٤,٠٠٣). من هذا النقد القائم على افتراض لغة مثالية، والموجه نحو الفلسفة السالفة (غير الحقيقية)، تنتج مطالبة أساسية بالفلسفة الجديدة (الحقيقية). "الفلسفة برمتها نقد لغة" (٤,٠٠٣١). حتى إنها أخيرا معالجة لغة.

تم بوضوح لدى فيتجنشتاين افتراض نوع من اللغة المثالية أو منطق اللغة المتواجد فى لغة الكلام بأى شكل، لكن حجوبه أكثر من سفوره، إن صح التعبير: نوع من اللغة المطلقة، نوع يشبه لغة الرب فى العهد القديم، حيث يعرف الرب كيف يطلق على الأشياء أسماءها. يعتقد فيتجنشتاين أن هذه اللغة المثالية تتواجد قبل كل شئ فى اللغات الفنية الخاصة بعلوم الطبيعة الرياضية. "كلية الجمل الحقيقية هى علم الطبيعة برمتها (أو كلية علوم الطبيعة)". (٤,١١) تحت افتراض أنها جملة حقيقية، وكذلك أنها عقيدة مساحية، يستطيع حال الفلسفة الآن أيضا أن

يصبح أكثر وضوحا، وتتضح سلبيته من جديد. "الفلسفة ليست أحد علوم الطبيعة. (كلمة "فلسفة" يجب أن تدل على ما يفوق العلوم الطبيعية أو يقل عنها، وليس ما يوازيها)" (٤,١١١). بذلك يود فيتجنشتاين ألا يعلن أن الفلسفة مطلقة، بل أن يعطيها دورا نقديا بالنظر إلى العلوم الطبيعية. "تستهدف الفلسفة العرض المنطقي للأفكار. الفلسفة ليست تعليما، بل عمل. وأى عمل فلسفي يتكون من إيضاحات. نتيجة الفلسفة لا تتكون أساسا من الجمل "الفلسفية" ولكن من الاتضاح من الجمل" (٤,١١٢). هكذا يجوز تشجيع العلوم الطبيعية - كما هو الحال إلى حد ما لدى شليك وكراناب - عن طريق عمل الإيضاح، في إطار العلوم الطبيعية وفي الوقت ذاته انطلاقا منها، لأن حدود العلوم الطبيعية ذاتها ليست واضحة. "الفلسفة تضع حدا للنطاق الجدلي لعلم الطبيعة" (٤,١١٣). "عليها أن تضع حدودا للفكر، وبذلك تضع حدودا لغير المعقول، عليها أن تضع حدودا لغير المعقول من الداخل غير المعقول" (٤,١١٤). من هذه الناحية تصبح الفلسفة عن طريق معرفة القابل للمعرفة مؤشرا إلى ما هو غير قابل للتعرف عليه، إذا ما استطاع عموما أن يتواجد. "سوف تعنى ما لا يعبر عنه القول، بأن تعرض بوضوح ما يعبر عنه القول" (٤,١١٥). إلا أن ما يعبر عنه القول يرجع إلى ما يمكن التعرف عليه، هذا يعنى أنه يرجع إلى ما هو قابل للفكر دون تعارض. "كل ما يمكن الفكر فيه، يمكن الفكر فيه بوضوح. كل ما يتيح التعبير عن ذاته، يتيح التعبير عن ذاته بوضوح" (٤-١١٦).

إن إرجاع الفلسفة إلى نقد لغة ليس آخر ما يحتويه "البحث المنطقي - الفلسفي". إن العالم يظهر في أول الأمر كطاقم من حقائق قابلة للمعرفة والفكر، كما تعود صور من الواقع لتكون وقائع. إلا أنه تحت هذا الافتراض تبقى أيضا مشكلة، بالأحرى مشكلة الشكل المنطقي الذي يربط الجمل بالوقائع، ويؤدي بذلك إلى إمكانية المعرفة، أى السؤال عن إمكانية موضوعية للغة معقولة. "تستطيع الجملة عرض الواقع الكامل، لكنها لا تستطيع عرض ما يجب أن يكون مشتركا بينها وبين الواقع حتى تستطيع عرض الشكل المنطقي. من أجل استطاعة عرض الشكل المنطقي، وجب علينا الترابط مع الجملة خارج المنطق، أى خارج العالم" (٤,١٢). ونظرا لوجوب اعتبار مثل هذا الشيء المطلق غير ممكن لدى فيتجنشتاين، تصبح الرابطة التي تربط الوجود بالفكر على الرغم من افتراضها، هي ذاتها غير قابلة

للفكر أو القول. ليست شىء معرفة، لأنها كمعرفة علوم طبيعية لا تضم سوى ما هو واضح ويمكن التعرف عليه وصياغته. عن طريق حصر فيتجنشتاين للمعرفة على معرفة دقيقة (علمية)، يصبح كل ما لا يمكن الاعتراف بدقته، غير قابل للمعرفة مطلقا، أى لا معقول أو كما يقول هو، "غموض".

يذكر هذا الغموض بدأ فيتجنشتاين الحديث بوضوح فى نهاية "البحث المنطقى - الفلسفى" بما أن معرفة العالم مجرد تصور وقائع، فهى لا تستطيع أن تجيب عن أسئلة المعنى أو القيمة "يجب أن يكون معنى العالم فى خارجه. كل ما فى العالم كما هو، والكل يحدث كما يحدث، ليس فيه قيمة، وإن وجدت القيمة، فليس له قيمة." (٦،٤١) وبالتالي ينتمى علم الأخلاق، على سبيل المثال، إلى ما لا يمكن التعبير عنه. لكن انتماء وجود العالم لما لا يمكن التعبير عنه لا يمكن جعله موضوع تساؤل كامل المعنى، أى قابل للإجابة عن. إنه فى الحقيقة غموض ما، حتى لا يقال الغموض عموما، "ليس مثل ما يكون العالم، يكون الغموض، بل إنه يكون" (٦،٤٤). هكذا يصل فيتجنشتاين، شأنه أيضا شأن فلاسفة آخرين ذوى اتجاه علمى أساسى، إلى الفارق بين العلم والحياة. "نحن نشعر، حتى وإن تمت الإجابة عن كل الأسئلة العلمية الممكنة، أن مشاكل حياتنا ذاتها لم تمس مطلقا. فى الحقيقة لم يعد هناك أى تساؤل آخر، وهذه هى الإجابة" (٦،٥٢). بهذه الوثبة يتصل فيتجنشتاين من كافة مشاكل الوجود، وأيضا فى آخر الأمر من كافة مشاكل نظرية المعرفة والميتافيزيقا. لا يتسنى حديث معقول عن مشاكل الحياة، لأنها ليست مشاكل دقيقة، بالأحرى ليست علمية مطلقا. "حل مشكلة الحياة يمكن إدراكه فى زوال هذه المشكلة." (٦،٥٢١). بهذا لا يزول الغموض بالطبع. لقد وضع حلا لنفسه فقط كمشكلة علمية أو مشكلة تقبل الحل منطقيا. "بلا شك يوجد ما لا يمكن التعبير عنه. هذا ما يتراءى، ويكون هو الغموض" (٦،٥٢٢). يمكن الوصول إليه دون لغة و إشهاره عن طريق الاستدلال. تنتهى الفلسفة فى فكر دون لغة يخصص ما لا يمكن التعبير عنه وتلغى ذاتها بذاتها.

من حدود اللغة تنتج حتمية نقد ذاتى أو علاج ذاتى، وفى آخر الأمر حتمية استسلامية. "لعل المذهب الصحيح للفلسفة هو: لا يقال إلا ما يدع نفسه يقال، ألا وهى جمل علم الطبيعة، أى أنه شىء لا عمل للفلسفة فيه، شىء يثبت لمن يريد أن يقول شيئا ميتافيزيقيا: إنه لم يعط بعض الظواهر فى جملة أى أهمية لعل هذا

المنهج غير مرض للسالف ذكره - فهو ليس لديه الشعور بأننا نعلمه الفلسفة - لكنه هو المنهج الوحيد الصارم في صحته" (٦,٥٣). على هذا فإن الفلسفة تتجح أساسا في إلغاء دائم لذاتها، بالأحرى في نقد ما يظهر كفلسفة على نفسه كفلسفة، مما يجب أن يؤدي به إلى ادعاء ميثوس من، أن يتحدث بغير المعقول ومع ذلك يقول الحقيقة. "هكذا توضح جملى أن من يفهمنى يقر فى النهاية أنها غير معقولة، عندما يخرج عن طريقها - من فوقها - منها. (يجب عليه، إن صح التعبير، أن يلقى السلم النقال جانبا، بعد أن يرتقبه) عليه أن يقهر هذه الجمل، حتى تصح رؤيته للعالم" (٦,٥٤). هكذا يبدو فيتجنشتاين وكأنه أحد المتصوفين ويرى الفلسفة كسلم نقال يستطيع المرء أن يلقيه جانبا حين تصبح لا حاجة إليه، إنه يشرح ما قاله، أى تعريفه الخاص للمعقول كلامعقول. فى واقع الأمر إنه يحجم، حيثما تستطيع الفلسفة أن تبدأ، عن الفكر ويستغرق من أول الأمر فى الصمت "الصوفى" من المعروف أن جملة ختام "البحث المنطقى - الفلسفى" تعلن أن "عما لا يمكن الكلام عنه، ينبغى السكوت" (٧). إلا أن السؤال هو: هل لم يعد هناك تفلسف بعد ما بدأت المعرفة العلمية؟ أى هل إحدى الإمكانيتين "العلم أو الصوفية" اكتملت بالفعل وبلغت أقصاها؟ السؤال هو: يستطيع ما ربما قد تمت تسميته من قبل السكوت نظرا للمطلق، أن يتواجد فى بداية أو نهاية الفكر، أى هل يستر ما يمكن كونه نهاية مشروعة مسلما بها للفلسفة ما كان فى بدايتها من إدراك لا يوصف فقط بالكسل (حتى لا يقال: من فهم جامح)؟

بعد إتمام "البحث المنطقى - الفلسفى" يبدو أن فيتجنشتاين قد اعتقد أن كل المشاكل الفلسفية قد تم حلها أو تمت تصفيتها كمشاكل ظاهرية. لقد أوصى نفسه بسكون فلسفى وألقى بنفسه فى أسلوب حياة فلسفى واقعى سرعان ما كف عنه بعد سنوات قليلة بسبب ما أفنعه به أصدقاؤه، وأيضا نتيجة اعتباره فلسفته حتى ذلك الحين جنونا. ولأنه على ما يبدو أيضا لم يستطع، على عكس نظريته الخاصة، أن يدع الفلسفة جانبا. لقد بدأ على أى حال، ناقدا ذاته بطريقة تميل إلى أن تكون غير مباشرة بتطوير فلسفة جديدة، صارت فلسفة علمية، لم يستطع أن يقدمها فى عرض شامل وواضح فى الحقيقة إنها تتطلع ظاهريا إلى العكس الدقيق لتخطيطه الأول، إلا أنها توضح استمرارا كبيرا لقدر من الأفكار الأساسية.

إن عمل فيتجنشتاين "بحوث فلسفية" الذي انتهى من جزئه الأول عام ١٩٤٥ وجزئه الثاني عام ١٩٤٩، ولم يتم نشره إلا بعد وفاة مؤلفه (بالإنجليزية عام ١٩٥٣، وبالألمانية عام ١٩٥٨) يدور أيضا حول العلاقة بين اللغة والعالم. إلا أن هذه البحوث كفت عن علوم الطبيعة، ولم تتطرق من لغة مثالية وشكلية أو علمية وفنية أو بالأحرى من لغة مثالية افتراضية أو مطلقة، ولكن من لغة واقعية، لغة الحديث اليومي أو لغة معتادة، تلك اللغة التي تختلف عن لغات الكلام الأخرى الواردة تاريخيا. في مثل هذه اللغة لم تعد الظاهرة اللغوية اسما بسيطا لشيء بسيط ذي ارتباط بظواهر (كلمات) أخرى عن طريق علاقات منطقية، بل الأرجح أن هذه الكلمة تحصل على معناها عن طريق استعمالها في إطار لغة بعينها، أى فى ميدان لغوى أو فى أفق معنى يتميز بالشمول. إلا أن استعمال كلمة ما يرجح، كما يرى فيتجنشتاين، إلى وظيفتها فى نطاق عمل ما، أى أنه يرجع فى آخر الأمر إلى دوره فى "صورة الحياة" المحددة (قارن ٣٠٠، ٢٩٦-٢٩٨) مثل هذه اللغة الحية يسميها فيتجنشتاين "لعبة لغوية" دون أن يقدم شرحا كافيا للمفهوم "تستطيع أن نتصور أن عملية استخدام الكلمات [...] هى تلك الألعاب التى يتعلم بواسطتها الأطفال لغتهم الأم. أريد أن أطلق على هذه الألعاب اسم "ألعاب لغوية"، وأن أتحدث عن لغة بدائية أحيانا كلعبة لغوية ولعله أيضا من المستطاع أن نطلق على عمليات تسمية الحجارة وعلى عملية ترديد الكلام السابق قوله اسم ألعاب لغوية [...]. سوف أطلق أيضا على الكلية - كلية اللغة والأعمال، التى تغطيها - اسم "لعبة لغوية" (٢٩٣ - ٢٩٢). تبدو الألعاب اللغوية بهذا المعنى الأخير غير الواضح إلى حد ما، شبه مستقلة، لكنها تستطيع أيضا فيما يتعلق بأعمال مشتركة مؤكدة أن تتداخل فيما بينها على الأقل جزئيا، هذا يعنى أنها قابلة للمقارنة نسبيا (قارن ٣٨٣، ٣٤٦) إلا أنه ليس هناك حق رجوع مباشر - عن طريق اللعبة اللغوية، للعمل الداعم أو للواقع الذى تخدمه اللعبة اللغوية عمليا أساس اللعبة اللغوية، صورة الحياة - متاحا فى اللعبة اللغوية فقط من هذه الناحية يبقى هنا "الأساس"، أحد الظواهر الأساسية، الذى عن طريقه يتكون لنا الواقع (قارن ٤٧٨). لذلك أصبح فى الإمكان الحديث عن الوضعية اللغوية أو الطبيعة اللغوية التى أتى بها فيتجنشتاين مؤخرا. علاوة على ذلك نتج أنه على الرغم من قابلية مقارنة اللغات التاريخية، لا ترد مطلقا لعبة لغوية ممتدة أو متجاوزة، إن صح التعبير، مطلقة، كفكرة تنظيمية وهكذا يظهر التساؤل: أى ادعاء حقيقة تستطيع هذه النظرية

أن تأتي به وكيف يمكنها أن تتجو من النسبية ؟ أى لعبة لغوية يلعبها فيتجنشتاين ذاته؟

على أساس نظرية اللعبة اللغوية يستطيع فيتجنشتاين الآن أن يؤكد من جديد بطلان الفلسفة كعرفة واقع من ناحية، ويؤكد وظيفتها الإيجابية المتاحة كنفذ لغة أو كعلاج لغة من ناحية أخرى تقوم اللعبة اللغوية فى المؤلف بعملها كآلة يدوية جيدة فى نطاق الغرض الذى ابتكرت من أجله وإن لم يكن هذا هو الحال، يظهر ما سعى المشاكل الفلسفية التى يجب أن نجد حلها أيضا عن طريق الفلسفة أو تزال، "تتمثل المشكلة الفلسفية فى صورة القول: "إنى أحر فى أمرى" (٣٤٥). أصل الفلسفة يكمن إذا فى قلق ممارسة اللغة فى نوع من زلة اللغة إلا أن فيتجنشتاين يعرف على ما يبدو أنواعا مختلفة لأصل المشاكل الفلسفية، حتى وإن لم يتواجد لديه تفريق واضح بينها. (١٠) أهم سبب للتفلسف يتواجد على ما يبدو فى اضطراب اللغة المؤكد. "المصدر الأساسى لقصورنا من الفهم هو أننا لا نشمّل استعمال كلماتنا بنظرتنا - نحونا ينقصه الوضوح." (٣٤٥) الظاهر للعيان أن اللغة ليست فقط جهازا معدا لغايته أو تكنيكيا مجردا، بل هى أيضا "متاهة" نبتدعها بطريقة ما، ونضل أيضا فيها الطريق (قارن ٣٨١-٣٨٢، ٤٦٠). لذلك فإن واجب الفلسفة هو خلق نظرة عامة واضحة - كما يجوز أن يكون هذا دائما فى نطاق لغتنا وبها (٢٠). متاهة اللغة "التى جئنا بها، هى فخ وضعناه لأنفسنا، نحن نتورط فى حيكنا الخاص." هنا تتمثل الحقيقة الأساسية فى أننا نضع قواعد وتكنيكنا للعب، بعد ذلك عندما نتبع القواعد، يصبح الحال ليس كما أقررنا من قبل كما تتمثل فى أننا فى الوقت نفسه نورد أنفسنا فى قواعد خاصة هذا التورط فى قواعدنا هو ما نريد فهمه، أى نشمّله بنظرتنا" (٣٤٥). هنا لا يتساءل فيتجنشتاين لماذا تكون القواعد، التى وضعناها نحن بأنفسنا، دون وظيفة؟ ويكتفى بأن يقوم بتعريف الفلسفة كتححرر من توريد لغة ذاتى (٣٠). لأن لغتنا ليست فقط مضطربة فى ذاتها، وواقعة فى مصيدة قد أعدتها لنفسها، بل أيضا واقعة داخل حدود، تكون لكل لعبة لغوية أفق لغة أو أفق معنى محدد، وإلا لما كانت هناك لعبة لغوية محددة هذا الأفق لا يدع نفسه دون زيادة فى المعرفة والاتساع، على الرغم من أن اللغة فى الحقيقة تكنيك حنكة العالم. من ناحية أخرى نحن نبدو أيضا غير قادرين على الرضا بهذا التحديد لذلك نحن إن صح التعبير نصطدم من داخلنا بحدود لغتنا أو بحدود اللغة

عموما. بذلك تظهر الفلسفة من جديد فى الميدان. "إن نتائج الفلسفة اكتشاف لمجون ساذج، وأورام أصاب الفكر بها نفسه فى أثناء العدو داخل حدود اللغة، هذه الأورام تجعلنا نعرف قيمة ذلك الاكتشاف" (٣٤٤). هكذا التفلسف معرفة ذات، بالأحرى معرفة الحدود الخاصة، الفردية أو الاجتماعية، وفى آخر الأمر الحدود الإنسانية العامة، لكن على وجه الخصوص حدود المجون الذى أبدع نفسه فى الفلسفة. إن الفلسفة الحقيقية تنتج عن المعاناة من مثيلتها غير الحقيقية.

يجب إذا على وجه الإجمال أن نقول إن اللغة تفتتنا، ليس فقط فى الفلسفة، وأن الفلسفة تستطيع أن تتولى أمر هذا الافتتان بأن تحل بنفسها المشاكل الفلسفية كمجون ساذج. "هذه المشاكل ليست تجريبية، بل تجد حلها عن طريق اضطلاع على عمل لغتنا، وفى الحقيقة بحيث يتم الاعتراف بهذا العمل: ضد ميل إلى سوء الفهم [...]. الفلسفة معركة ضد افتتان الفهم عن طريق وسائل لغتنا" (٢٤٢). الفهم تفتن ذاته، إن صح التعبير، بذاته عن طريق اللغة ويحارب فى اللغة وباللغة ضد هذا الافتتان عن طريق اللغة. الفلسفة تحرر، لكنها ليست كمعرفة حقيقة أو واقع، بل مجرد تحرر من اللغة أو من سوء فهم لغوى، ليس فقط فى الفلسفة. "سحابة من الفلسفة تكثف بأكملها فى قطرة صغيرة من قاعدة لغوية" (٥٣٤).

لذلك فإن الفلسفة - فى هذه الصورة أو غيرها - قاعدة لغوية عن طريق نقد لغوى. مثل هذه الفلسفة لا تحل مشكلة بمعنى الشرح، بل تتجنبها فقط كسوء فهم، "يتناول الفيلسوف مسألة وكأنها مرض" (٣٩٣). ويصح للمسائل الفلسفية "أن تزول تماما" (قارن ٣٤٧). "لكنها مجرد مبان من الهواء ندمرها نحن، ونحرر سبب اللغة. الذى تقوم هى عليه." الفلسفة لا تشرح، بل فقط تبين، وليس آخرا، أخطاءها الخاصة. من هذه الناحية تكون تصويبا عن طريق النقد، بالأحرى تكون تصويبا لأخطاء اللغة، لكنها فى آخر الأمر تصف استعمال اللغة فقط، كما هو "لا يجوز للفلسفة أن تمس الاستعمال الحقيقى للغة، أى أنها لا تستطيع فى النهاية سوى أن تصفه. لأنها لا تستطيع أيضا أن تدلل عليه أنها تترك كل شىء كما هو" (٣٤٥). هكذا أيضا لدى فيتجنشتاين تكون الفلسفة راحة بال: ترك الأشياء كما هى، رؤية ما يحدث، قول ما يكون - لكن كل شىء بالنظر فقط إلى اللغة.

يجوز للفلسفة أن تحل عن طريق ذاتها كمشكلة لغوية ظاهرة، وبذلك تستطيع البديهة أن توضح ذاتها وتحل التفلسف، "الاكتشاف الحقيقى هو ما يجعلنى

قادرا على إنهاء التفلسف، إن أردت" (٣٤٧). يجب إذا إنهاء "مجون الفلاسفة" (٥٣٣) عن طريق الفلسفة. هل كل الفلاسفة إذا كانوا يهزون بالسخافات؟ يبدو أن فيتجنشتاين يرد على هذا السؤال بالإيجاب. إنه لا يريد إبدال الفلسفة القديمة بأخرى جديدة خاصة، يجب أن يزول مجون الفلاسفة عن طريق الفلسفة التي تسمى بذاتها فلسفة الفلسفة ذاتها. لا تريد أن تظل فلسفة. "يمكن القول: إذا تحدثت الفلسفة عن استعمال كلمة "فلسفة" لابد أن تتواجد فلسفة الدرجة الثانية لكن الأمر ليس هكذا، بل أن الحال يتوافق مع حال كلمة "تعاليم [كتابة] اللغة" التي لها ما تفعله أيضا مع كلمة "تعاليم [ضبط] اللغة"، لكنها لا تكون تلك المنتمية المدرجة الثانية" (٣٤٤).

نظرا لتقدير فيتجنشتاين للغة يجب التساؤل إذا ما كان حله للمشكلة الفلسفية التي تعاني منها الفلسفة يدور في نطاق اللعبة اللغوية الرائجة، أو إذا ما كان قد أزال الفلسفة بالفعل كسوء تفاهم لغوي. الواضح على أى حال هو النسبية اللغوية، التي تفترض شيئا استثنائيا (عالما)، لكنها ترى اللغة "كأساس"، كظاهر أولى، لا يمكن اتباعه. فقط في اللغة (المنظمة) يمكن الحديث عن اللغة ذاتها، وكذلك عن الواقع غير أو - قبل - اللغوي مما يؤدي أيضا للحديث عن علاقة اللغة والعالم، وإدراك أو عدم إدراك الواقع عن طريق اللغة، حيث لا وزن لإمكانية أن تكون هذه اللغة قد صارت أو سوف تصبح بأى طريقة "لغة خاصة" مجردة أو لغة مجتمع تاريخي تاريخي. مع كل ذلك يتمسك فيتجنشتاين بإمكانية نقد اللغة أو علاج اللغة طلبا للحقيقة لقد تمسك حتى النهاية بتصديقه لإمكانية إزالة المشاكل الفلسفية عن طريق الفلسفة.

٥-٣- بوبر - مناهج البحث النقدية

والميتافيزيقا المساعدة على الكشف:

ولد كارل ريموند بوبر (١٩٠٢ - ١٩٩٤) ابنا لمحام في فيينا، حيث تعلم ليكون مدرسا ونجار أثاث، ثم درس الفلسفة والفيزياء وغيرهما لدى موريتس شليك الذي أوصله بدائرة فيينا، إلا أنه اتخذ من البداية موقفا معارضا للتجريبية المنطقية في عام ١٩٣٤. نشر عمله الأساسي "منطق البحث"، وهو صياغة مختصرة لعمله الذي لم ينشر، وكان عنوانه "مشكلتنا نظرية المعرفة" وبعد إلقائه المحاضرات في

لندن ذهب عام ١٩٣٦ إلى نيوزيلندا، حيث ألف كتابين مضادين للمذهب الكلي [الجماعية] وما له من فلسفة تاريخ "كلية" ("قفر التاريخية"، بالإنجليزية ١٩٤٤ / ١٩٤٥، وبالألمانية ١٩٦٠، "المجتمع المفتوح وأعداؤه"، بالإنجليزية ١٩٤٥، وبالألمانية ١٩٥٧، ثم عاد بعد الحرب إلى إنجلترا، حيث حاول إحكام عقليته النقدية، ومحاربة التحول الفلسفي اللغوي (linguistic turn) في الفلسفة الأنجلوسكسونية. أما في مرحلته المتأخرة فقد اهتم في المقام الأول بمشكلة الروح، وعرض "نظرية - عوالم - ثلاثة" (عالم الشيء، والأنا، وعالم الروح).

وصل بوبر، على حسب قوله، عبر نقاش نظرية النسبية إلى نظرية العلم، إلا أن مشكلة الاستقراء كانت المبدأ الموضوعي المنهجي لنظريته في العلم والبحث. كما حدد مفهوم الفلسفة في الانطلاق نحو العلم والتراجع عنه. ولأنه نظر إلى الأقوال العلمية كتنظريات كلية قد تم الاستدلال عليها من تعميمات استقرائية ووصلت لأعلى درجة رجحانية "كل مادة النحاس توصل الكهرباء"، فقد رأى أن النظريات العلمية لا يمكن التحقق من صدقها بل فقط من بطلانها، أو بمعنى آخر: الحقيقة العلمية مؤقتة، في واقع الأمر مجرد افتراض ثبتت صلاحيته حتى الآن، ودائما ما يجب على الباحث ومجموعة الباحثين إعادة النظر فيها (اللاعصمة)، إلا أن هذا الموقف الذي يحاول تجنب كل "آخر البراهين"، لم يؤد في "منطق البحث"، الذي أعاد بوبر نشره بمقدمات شرح وإضافات، إلى أي نسبية أو تشكيكية أن معرفتنا، كما جاء في إحدى المقدمات المضافة، مجرد "تسيج من المفروض" أو "افتراض نقدي"، إلا أن المتاح هو "الاقتراب من الحقيقة" (قارن XXV)، أي عن طريق "التجربة والخطأ" أو "الحدس والتفنيد". في الحقيقة إن العلم مجرد معرفة افتراضية، لكنها دائما ذات قابلية ممكنة للبطلان، ومن هذه الناحية يجوز أن تكون معرفة تبين عدم المعرفة - هكذا عن طريق الفروض تجوز استطاعة العلم الاقتراب من معرفة حقيقية. لكن الأقوال الفلسفية أو الميتافيزيقية لكونها ليست قابلة للاختبار تجريبيا، ليست قابلة التحقق من صدقها أو من بطلانها، إنها بقدر ما هي ليست مبتذلة تتصف بالتأمل النظري، وليست علمية على أي حال مع كل ذلك لا يريد بوبر رفض الفرضيات الشجاعة كمجون (نظريات - زائفة)، ولكنه يضع فائدة لوظيفتها التاريخية والحديثة كذلك التأمل الخالص يستطيع إثبات فائدته للعلم (التجريبى) في هذا التقييم تعميم الحكم بلا شك على كل الأقوال "غير العلمية"،

لم يتم حتى الآن طرح السؤال إذا ما كانت كل هذه الأقوال غير نقدية أو نظرية، أى باطلة أو لا يقرها العقل.

فى وجوه عديدة يتسع تصور بوبر لعقلانية نقدية تؤكد ذاتها فى الأساس فقط كـنظرية علم، بالأحرى "كمنطق البحث" أو "كمنطق المعرفة" حيث يظهر على سبيل المثال التطور البيولوجى عن طريق تغير وانتفاء كتقدم للحياة عن طريق التجربة والخطأ، أى أن الحياة كسلوك (لا إرادى) لحل المشكلة، لذلك يمكن أن يقوم ما يطلقون عليه اسم نظرية المعرفة التطورية برؤية السلوك العلمى لحل المشكلة لدى الإنسان كتعبير أقصى عن أداة معرفة ناشئة عن طريق تغير وانتفاء إلى جانب ذلك يؤكد التطبيق السياسى ذاته شبه أبستمولوجيا(٥٨) كمحاولة علمية لحل المشكلة، محاولة يمكن أن تكون دائما مجرد تكنيك جزئى "توجيه تدريجى" موافقا لمشورة العلم، هكذا تصبح السياسة من البداية ذات طابع ليس فقط إصلاحيا بل أيضا تجريبيا. لكن العقلانية النقدية المقبولة من النظرة الأولى أيضا كـنظرية معرفة تتضمن بالطبع مجموعة من المشاكل المبدئية على سبيل المثال يظهر التساؤل إذا ما كان الواجب المحتم على كل دحض من أجل إثبات عدم صحة شىء ما، أن يبيح لنفسه طلب الحقيقة، أى أنه يدعى إذا نوعا من التحقق. علاوة على ذلك يظهر تساؤل قد كثرت مناقشته على أساس العقلانية النقدية، بالأحرى عما إذا كانت هذه العقلانية النقدية تستطيع إثبات ذاتها نقديا - عقلانيا طبقا لنظريتها الخاصة أو إذا ما كانت تقوم على حكم غير عقلانى (وثوفى) للعقل الذى يتصف شأنه شأن نقيضه بالتسلط.

حاول بوبر التلطف ببديهته الفلسفية مرات عديدة وكذلك تطوير مناهج مختلفة للفلسفة عمله "منطق البحث" الذى لا يكاد يحتوى على شىء من هذه المشكلة، يتضمن عن الفلسفة أكثر مما يتضمنه من نظرية العلم، لكنها [الفلسفة] لا يتم فهمها كعلم أو ميتافيزيقا بطريقة ما يظهر هذا الذى بعد النظرية جبريا. "إن علوم التجربة مذاهب نظريات ولعل المرء يستطيع تسمية منطق المعرفة نظرية النظريات" (٣١). وقد تم بالفعل فى المقدمة عن طريق إمكانية الدحض كـمقياس تحديد للعلم، وصف الفلسفة أو الميتافيزيقا بطريقة تتسم بأنها غير مباشرة أكثر مما تتسم بأنها مباشرة كـنظرية غير قابلة مبدئيا للدحض، أى تأملية مجردة كما تم بين الحين والحين إبراز القيمة المشجعة على الاكتشاف التى تتمتع بها التأملات الميتافيزيقية

من أجل تطور العلم (١٣). وبعد ما خاض بوبر فيما بعد داخل مواقف مختلفة في مشكلة الفلسفة مباشرة، تقدم بما هو أكثر تفضيلاً في مقدمات وإضافات "منطق البحث".

ترجع بوبر في المقدمة التي كتبها عام ١٩٥٨ قبل كل شيء عن المفهوم الأناطوليقي [التحليلي] (٥٩) اللغوي للفلسفة. "يعتقد الأناطوليقيو اللغة أنه ليست هناك مشاكل فلسفية حقيقية، أو أن مشاكل الفلسفة، إذا ما كانت موجودة بالفعل هي مشاكل استعمال اللغة وتساؤلات عن مدلول أو معنى الكلمات. إلا أنني أعتقد أن هناك على الأقل مشكلة فلسفية يهتم بها كل البشر المفكرين أنها مشكلة علم الكون: مشكلة فهم العالم وكذلك فهم أنفسنا، نحن المنتمين لهذا العالم، وفهم علمنا. كل العلم علم الكون بهذا المعنى، كما أعتقد، والفلسفة شأنها شأن علم الطبيعة تهمني فقط بسبب مساهمتها في علم الكون" (XIV). تعود الفلسفة مثل علم الكون (تقريباً بمعنى عام يسبق السقراطية) - وفيما يشبه الحال لدى العلم - لتكتسب منفذاً إلى الواقع عموماً، أي كمنظريّة موضوع وليست فقط كمنظريّة نظرية أما تحليل اللغة فقد أدى من هذه الرؤية إلى "تشويه ذات" الفلسفة، إلى الادعاء (الفلسفي) أنها - بكل ما تدل عليه الكلمة - لا تستطيع أن تسهم بشيء في علمنا عن العالم (XVIII) - هذا الفهم للفلسفة كعرقلة للمعرفة يرفضه بوبر تتمثل الأهمية في فهم لغتنا ودورها، ولا يمكن أن يدور الأمر في الفلسفة حول "التخلص من مشاكلنا كحالات سوء فهم لغوي مجرد" (XIV). المنهج الحقيقي الوحيد للفلسفة ليس التحليل اللغوي، بل المناقشة الكلية، منهج يمكن أن تتم معارضة بوبر بلا شك فيما إذا كان منهاجاً حقيقياً. على أي حال يبدو أن بوبر كان يأمل في تقدم حقيقي للمعرفة عن طريق مناقشة نقدية أو كلية.

يكاد يتسم فكر بوبر عن الفلسفة والعلم بالتشاؤم في مقاله "عن إمكانية علم التجربة والميتافيزيقا" (٥٧ / ١٩٥٨) في الجزء الأول تمت بادئ ذي بدء مناقشة التجربة أو علم التجربة يجب علينا، كما يرى بوبر، أن نبدأ بأن فيزياء نيوتن لم يتم استنتاجها من تأملات (نظريات تأمل) ولا يمكن استنتاجها منها، كما أنها الآن مجرد تحليل ممكن، أي نسبي للطبيعة، "فكرنا قادر إذا ليس فقط على تحليل واحد، بل على تحليلات عديدة كما أنه ليست لديه القدرة على إلزام الطبيعية بأحد تحليلاته دائماً أو أنه يعمل دائماً على سبيل التجربة. نحن نلاحظ أساطيرنا ونظرياتنا

ونحاول أن نصل لما يمكن الوصول إليه بسهم ونصح نظريتنا دائما، ما دمنا قادرين على هذا [...]، بهذا تصبح النظريات من إبداعاتنا الحرة، وتصبح مشاركة شبه شعرية في قوانين الطبيعة" (٨). هكذا يتم الارتداد فجأة بفيزياء نيوتن التي كانت حتى ذلك الحين مثلا استعراضيا لعلم دقيق وعمام الصلاحية، إلى نطاق قريب من الأساطير والأشعار عن طريق ذلك لم تتضح بالمرّة إمكانية تصويب النظريات. على كل حال لم تتضح تماما لدى بوبر - وما يرتبط بذلك من مشكلة الاقتراب من الحقيقة والواقع يبدو الآن أن فكرة الاقتراب غير المباشر من الحقيقة عن طريق الدحض الذي أبدل الفكرة بإثبات مباشر، قد تم إبدالها بفكر تحليل حر، على الأقل نسبيا للواقع، بهذا يكاد يكون الطريق قد صار مفتوحا إلى النسبية.

من ناحية أخرى يستمسك بوبر بإمكانية دحض النظريات العلمية حيث يناقش في الجزء الثاني من عمله عدم فطاعة النظريات الفلسفية من ذلك تنتج مشكلة "إذا كانت النظريات الفلسفية قاطعة، كيف نستطيع أن نفرق بين النظريات الفلسفية الصحيحة والأخرى الخاطئة؟" (١٣). في واقع الأمر إننا لا نستطيع مطلقا؛ لأننا لا نستطيع إثبات أي نظرية، على كل حال تكون النظريات المنطقية الرياضية والتجريبية العلمية متاحة لاختبار عقلي عن طريق "فكر نقدي"، أي أنها قابلة للدحض، ولكن كيف نستطيع أن "نناقش نظريات فلسفية قاطعة مناقشة نقدية [...]؟" (١٤). على سؤال قد طرحه بوبر من قبل ينطلق هو ذاته بالإجابة من افتراض أن "نظرية معقولة"، علمية كانت أو لم تكن، لا تعرض ادعاء أعمى مجردا، بل تريد أن تحل مشكلة محددة في موقف إشكالي محدد إلا أننا لا نستطيع أن نسأل: "هل تقوم النظرية بحل المشكلة؟ هل تحلها أفضل من غيرها من النظريات؟" (١٥) من هذه الناحية (على افتراض أن حلول المشكلة وكيفيةها يمكن الاعتراف بها على حالتها) تظهر أيضا إمكانية وجود مناقشة عقلية أو نقدية في الفلسفة مناقشة تصبح ماهيتها بالفعل غامضة المعالم "هنا يتضح الطريق عبر فكر [إيمانول] كانت الأساسي عن عقلانية تتمتع بالنقد والنقد الذاتي" (١٦). لكن من خلال هذه الزاوية يتضح أيضا أن بوبر يكاد يعتبر اكتشاف مشكلة فلسفية أهم مما نسميه حلها.

في مقاله "الفلسفة كما أراها" (بالإنجليزية ١٩٧٥، وبالألمانية ١٩٧٨) تراجع بوبر في أول الأمر عن مجموعة من إدراكات الفلسفة، حيث انقلب على فهم

الفلسفة لدى فلاسفة المذهب المحدثين من ناحية، وأيضاً على فهم الفلسفة لدى الاتجاهات التي كانت قريبة منه في أساس (دائرة فيينا، وفيتجنشتاين) من ناحية أخرى. وأصبح ينطلق الآن من فهم بعيد جداً للفلسفة "كل البشر فلاسفة، حتى وإن كانوا لا يدركون أن لديهم مشاكل فلسفية، فلديهم على أية حال تحيزات فلسفية" (٢٠١). هنا يتم فهم التحيزات (بالاختلاف مع التأويل سلبيًا، وعلاوة على ذلك يعتقد بوبر أن هناك إمكانية لتتويرها وهو ينتظر النقد اللازم لهذا من الفلاسفة المحترفين، على الرغم من أن هؤلاء، طبقاً لرأيه، هم المسببون الأساسيون لأسوء التحيزات (الفلسفية)، "على كل فلسفة أن تبدأ بما لدى الفهم المعتاد غير النقدي عن آراء غامضة وغالبًا فاسدة الهدف هو الفهم المعتاد المتطور النقدي، وإنشاء موضع قريب من الحقيقة وله تأثير أقل سوءاً على الحياة البشرية" (٢٠٢). علاوة على ذلك يرى بوبر الفلسفة في المقام الأول كمنظريّة معرفة. "تبنى مشاكل نظرية المعرفة - كما أرى - جوهر الفلسفة، في الحقيقة جوهر فلسفة الفهم المعتاد اللانقدية الشائعة وكذلك الفلسفة الأكاديمية" (٢٠٤). في شكلي الفلسفة يوجد بلا شك تفاعل معرفة غير نقدي يجب رفضه من هذه الناحية يقترب بوبر الآن من "تساؤم نظري معرفي"، أسماه أيضاً "واقعية أكثرية" (قارن ٢٠٥). فيما عدا ذلك يدعو بشدة إلى تعاون وثيق بين الفلسفة والعلوم المنفردة. إلا أن صرح المعرفة المؤكدة، كما يتوسمه الفهم المعتاد الساذج والإيجابيون المنطلقون منه، ليس في الإمكان بلا شك، العلم كله افتراضياً.

لكن بوبر ما زال ينتظر الأكثر من الفلسفة كمنظريّة معرفة الفيلسوف، شأنه شأن رجل العلم، يحتاج إلى "جسارة ذهنية" لا بد وأن يجروا على "أن يكون ثورياً في نطاق الفكر" (٢٠٠). بالطبع يجب عليه أن يكون منفتحاً لنقاش عقلي أو نقدي، لكن لأن "الرأي النقدي [...] هو قلب الفلسفة" (٢٠٩)، فإن بوبر يحذر الآن من النقد التافه، بالأحرى يحذر من مبالغة تدقيق "الفلاسفة التافهين"، "الفلسفة ذات اللغة المألوفة" بالنظر إلى هذا الفهم الخاطيء للفلسفة يعود إلى تعريفه المتسع للفلسفة كعلم الكون ويزيد اتساعه، "على العكس من الفلاسفة المدققين بمشاكلهم التافهة أرى الدور الرئيسي للفلسفة متمثلاً في الفكر النقدي في الكلية ومكاننا فيها، وكذلك في القوة الخطيرة لمعرفتنا وقدرتنا على الخير والشر" (٢١٠). هكذا ينبه بوبر في النهاية إلى المشكلة التي بدأت بها فلسفة الوجودية بطريقة مؤكدة. "كل البشر

فلاسفة لأنهم يتخذون موقفاً أو آخر ولهم رأى أو آخر فى الحياة والموت" (٢١٠).
الفلسفة لديها إذا مشاكلها الخاصة، بالأحرى مشاكل وجودية، إنها ليست مجرد
خادمة علم.

الفلسفة لدى بوبر - شأنها شأن العلم - يهدفها الأعلى علم كون، وبكل ما
تحمل الكلمة من معنى معرفة عقلية أو مناقشة نقدية للواقع على وجه العموم
وموقفنا فيه، منبعثة من اهتمامات وجودية بمسائل القيمة والمعنى. لكن قبل كل
شئ، وفى جوهرها، تكون الفلسفة نقاشاً نقدياً لإمكانية معرفة الطبيعة، بالأحرى
نظرية العلم، وفى الحقيقة منطق المعرفة أو منطق البحث فى واقع الأمر يكون كل
ما نطلق عليه اسم معرفة - كذلك فى العلم - مجرد توقع غير قابل للإثبات،
نظرية افتراضية أو حتى أسطورة أدبية. بهذه الطريقة لا تتعسر عقلية الفلسفة
وحدها، بل أيضاً عقلية العلم. النتيجة الحتمية تتمثل فى تفتت التفريق الحاد بين
الفلسفة والعلم الذى أفصح عنه بوبر فى بداية فلسفته ذات الاتجاه العلمى: الفلسفة
والعلم يختلفان فقط مثل الأساطير التى يمكن دحضها ومثيلتها غير القابلة للدحض،
هكذا يتمثل المفترض وغير المثبت فى أن فى الدحض يحدث حداً أدنى من الإثبات،
أى أن حداً - أدنى من الحقيقة عن الواقع صار فى الإمكان.

كما يتفق مع اتجاه بوبر، ولكن يختلف أيضاً مع أهدافه الأساسية، تطورت
تساؤمته المعرفية النظرية أو واقعيته الأكثرية وحيث قام توماس كون
(١٩٢٢ - ١٩٩٦) بتحليل تاريخ العلم ليس كتقدم ولكن كتغير نموذج غير عقلانى،
وهكذا أدخل العلم ذاته فى محيط اللاعقلانية. أما باول فيرأيند (١٩٢٤ - ١٩٩٤)
فقد استخلص من ذلك الحتمية المذهبية لنظرية معرفة فوضوية، أدت إلى تعادل كل
النظريات ("anything goes")، ولم يبق فى النهاية للتجريبين الشجعان سوى
السخرية، بذلك تكون الفلسفة ذات الاتجاه العلمى قد تحولت عن طريق الانتحار
إلى نقيضها: من تمجيد العلم إلى ازدرائه، ومن علمنة الفلسفة إلى عدم علمنة العلم
ذاته لقد أدى إكبار العلم كمثل أعلى لكل المعرفة العقلية إلى احتقار الفلسفة
كميتافيزيقا أو إلى طلب فلسفة علمية ذات نوع جديد، وفى النهاية أثبت العلم عدم
عقليته، وأثبت أنه بالنظر إلى صورته المثالية صار غير علمى. الفلسفة والعلم
كلاهما مجرد تحليل للواقع، وتظل علاقتهما بالواقع فى النهاية مبهماً.

إن فلسفة القرن العشرين، ذات الاتجاه العلمى المركز، والتي تطورت فى فيينا فى الثلاثينيات وظهر تأثيرها بعد الحرب العالمية الثانية بمضمونها الجديد، تقوم على أن العلوم الدقيقة هى المعارف الحقيقية الوحيدة، وأن الفلسفة، على الأقل فى حالتها حتى ذلك الحين، قد تم استهلاكها بعد استعمال طويل كانت علوم الطبيعة الحسابية هى الحقيقة المعيارية لهذه الوضعية: العلم كمذهب من النظريات يتمتع بحقيقته وعموم صلاحيته وكونه فوق التاريخ لدى العلم كانت الفلسفة التقليدية فى جوهرها ميتافيزيقا. كانت فى الحقيقة مجرد مجون محض، بالأحرى حشداً فوضوياً من المشاكل الظاهرية والنظريات الزائفة. لقد أصبح الواجب على تحليل شروط إمكانية المعرفة العلمية أن يقوم مرة أخرى بتوضيح الفارق بين الفلسفة والعلم لكن بما أن الفلاسفة المولعين بالعلم والنقادين للفلسفة ظلوا فلاسفة بلا محالة، فقد أرادوا أن يجعلوا العلوم الطبيعية هى الموضوع المركزى للفلسفة وأن يستخدموا الفلسفة كعلم مساعد كما أرادوا فى هذا الصدد أن ينظروا بقدر الإمكان إلى العلوم الطبيعية كقدوة حسنة، وأن يعلمنوا الفلسفة بقدر الإمكان بمفهوم العلم الحديث، على الفلسفة أن تصبح علماً أو تجعل نفسها فلسفة علم، إن لم تستطع أن تجعل نفسها "علم علم". إن هناك بلا شك منذ البداية تردداً مؤكداً فى القيام باحتقار عام لكل ما تم نقله من فلسفة حتى ذلك الحين، مما أدى مع تطور نظرية العلمالى نتائج استتقلت المراد الأساسى مباشرة، هذا يعنى التوجه ضد تقليل كل المشاكل الفلسفية مقابل المشاكل العلمية أو ضد أى عرض كمجون. لقد اتضحت حدود العلم، شأنها شأن نظرية العلم، من خلال حدودها القصوى، بالأحرى من خلال رفضها للميتافيزيقا والتاريخ وكذلك ما يسمونها مشاكل الحياة.

هكذا لم يتجه التساؤل، عما فيما عدا العلم أو عما يزيد عن العلم، بوضوح من البداية نحو الاختفاء التام، بل ظل دون رد نتيجة أسباب نظرية علمية لأن الأكوال العلمية، على وجه الخصوص ما فيها من مفاهيم مفترضة، أى لغة العلم، تحتاج إلى تحليل، "معنى" النظريات العلمية، أى حقيقتها وإثباتها، يحتاج إلى "تحقق" لاحق أو سابق، علاوة على ذلك تحتاج مفاهيم العلم الأساسية شرحاً خاصاً أو حتى إنشاءً أو ذاتيةً لتكن فى شكل تعاليم المقولة أو العلوم الأولية مثل هذه الفلسفة تظهر

في الحقيقة عند الضرورة كمنظريه علم (منطق علم)، وكل الفلسفة التي تتجاوز ذلك تظهر كشعر (قصيدة)، إلا أنه لا يمكن إنكار أن الميتافيزيقا المهانة تاريخيا كانت لديها على الأقل وظائف مساعدة على الكشف، وربما ما زالت لديها حتى الآن، حيث إن العلم ذاته لا يكفي منطق رمزي محض أو منطق البحث. علاوة على ذلك بقيت من العلم وقائع غير قابلة للنقاش معقول، ولكنها مفترضة (مثل وجود العالم أو العلاقة بين الوجود والفكر في الإدراك) كمشاكل معلقة لكن عن طريق الرؤية التجريبية المنطقية التي استنفدت كل الوسائل في مناقشتها، استطاعت تلك الوقائع المبهمة أن تظهر فقط كباطن. اتجه المنطق الرمزي (الرياضة) نحو إكمال ذاته مباشرة عن طريق الصوفية كذلك تحليل لغة الكلام لم ينجح في استبعاد كل المشاكل القديمة كمجون.

على الأقل درجة الأهمية نفسها، مثل العودة لتناول مشاكل فلسفية قديمة بحماس ضعيف في كثير من الأحيان، تمتع بها تطور نظرية العلم الباطنة إن صح التعبير في تطور الفلسفة ذات الاتجاه العلمي. إن استعدادها الأساسي لتحليل العلم كمذهب محض لنظريات مثبتة (تقريبا ليست كقضية)، يثبت أنه غير كاف ولا يمكن تنفيذه. لم يعد في الإمكان حل مشكلة الإثبات وتم تبديلها بنظرية الدحض إلا أنها تتضمن تصورا مختلفا تماما للعلم (فضلا عن مشكلة إثبات جديدة)، بالأحرى العلم كسياق بحث ذي قابلية دائمة لإعادة النظر. لم يعد العلم مذهباً ثابتاً من النظريات قد تم برهانه، بل صار نظرية مؤقتة، أى ذات برهان مؤقت (نظرية تجريبية محضة أو تقليدية جدا) لغة العلم ذاتها، أى التقييم المنطقي الذي وجد صلاحيته أساسا كالشكل الحقيقي الوحيد للحقيقة، تدهورت إلى "لعبة لغة" بين لغات أخرى، حيث تبدو كل لغات الفن الدقيقة في حاجة إلى التحليل عن طريق لغة الكلام (أيضا لعبة اللغة) غير الدقيقة ودائما محلا للنقد بشكل أو بآخر قد تم الإتيان بحقيقة علم العلم التي تفوق التاريخ على ما يبدو، مرة أخرى من التاريخ في آخر الأمر استطاعت قضية المعرفة العلمية برمتها كتغير نموذج موجه (اجتماعيا على

سبيل المثال) أن تبدو، زادت أو نقصت، كلعبة تحكمية بتجارب تحليل غير عقلانية.

نتج عما سبق أن التفريق النقدي الفلسفي الأساسى بين العلم والميتافيزيقا أصبح لا يمكن الإبقاء عليه فى شكله الأولى، نسبة العلم تتضمن إعلاء قيمة الفلسفة (دون برهان آخر). مرة أخرى صارت الحدود بين الفلسفة والعلم غير واضحة عندما يثبت العلم ذاته كنوع من الفلسفة، يصبح فى الإمكان فهم الفلسفة كنوع من العلم، أى كعلم بالمعنى القديم المتسع، وبهذه الطريقة تعذر أيضا التفريق النابع من القرن التاسع عشر بين العلوم الطبيعية ومثيلتها الإنسانية لدى الجانبين من ناحية، لم يمكن الإبقاء على تحريم نقل المناهج العلمية إلى العلوم الإنسانية، ومن ناحية أخرى صارت العلوم الطبيعية ظواهر تاريخية محضة لكن قبل كل شيء إذا بالفلسفة والعلم يدخلان معا عن طريق هذا التطور فى دوامة من النسبية الموضوعية والتاريخية. ظهر فى الحقيقة أن كل الأمل مؤد إلى شك عام فى إمكانية المعرفة. بذلك انقلبت العقلانية المتفائلة المتشددة لدى الفلسفة ذات الاتجاه العلمى إلى نقيضها، إلى لاعقلانية متشككة ومتشائمة، حيث ضاع الصالح فى الطالح وتبعثر الفكر بلا حساب.

علاوة على ذلك ظهرت احتمالات ما أسموه مشاكل الحياة، أى مشاكل التقييم، مشاكل توجيه العالم وتوجيه الوجود. عدم إمكانية حل [هذه المشاكل] (بمعنى علم الطبيعة الرياضى)، أدى إلى وضع حدود تفصلها عن الفلسفة العلمية المحبة للظهور، لكن ثبت على الدوام عدم إمكانية تركها للذاتية الإرادية القحة (لاعقلانية)، إخراجها أساسا من الفلسفة. هكذا تم رد كرامتها عليها تحت اسم الكوزمولوجيا [أصول الكون] أو جعلها مرة أخرى تدريجيا موضوعا للفلسفة التحليلية اللغوية، بذلك عادت إمكانية وجود الطريق المؤدى عن مشاكل اللغة إلى مشاكل الشيء القديمة.

٦- العلم واستيقان التحرر

انمساخات الفلسفة

الحديث الإجمالى عن الفلسفة الألمانية فى القرن العشرين لا يفرض مقدما ورودها كقيمة محدودة واضحة المعالم، حيث لا تتبين كوحدة مستترة، بل كوسيلة المشكلة أقصى ما تم الوصول إليه تمثل فى فلسفات أو فلاسفة مختلفين يعبرون بوضوح كثيرا أو قليلا عن تحديد ذواتهم بمفاهيم فلسفية مختلفة. إنها حقيقة مبتدلة ألا توجد أيضا فى القرن العشرين فلسفة متحدة أو مفهوم للفلسفة، من هذه الناحية لا تسبب الفوارق والتناقضات أى مشكلة، حيث يكون تحديدها فى البداية ليس كحدث مقصود لكن بغض النظر عن كل الأحزاب، وعلى الرغم من اجتهاد تلك الأحزاب والتفارق بينهم، لعل التساؤل يتضح عن بنايات جماعية مؤكدة، وما تؤدى إليه من وحدة كبرى.

التفلسف تفكر حر فى موقف واقعى ويقوم كتفكر حر بتحديد ذاته بذاته، ويراجع نفسه ويحولها، كتفكر يتطلبه الموقف، يكون تفكرا تاريخيا يقوم بالرد بشكل أو بآخر على مشاكل موقف محدد، ويقبل التنازل بشكل أو بآخر كواجب عليه. هكذا لا يلتزم التفكير الفلسفى بالحدود، وأكثر من هذا لا يلتزم بحدود قرون الزمان، لكن طبقا لظروف كيان الشعوب والدول مع أحداث الزمان، تتواجد دائما تشكيلات زمنية ووطنية وأيضا دينية (التنوير الفرنسى، والتجريبية الإنجليزية، والمثالية الألمانية... إلخ) تتكون - مع تغير دائم للفلسفة، منه المستمر ومنه الثورى - تشابهات وكتليات بناء مؤكدة بهذا المعنى يكون من المتوقع - على الرغم من تنوع الفلاسفة وتنوع الفلسفات - أن يصبح فى الإمكان ما يشبه التشخيص الشامل لفلسفة القرن العشرين فى النطاق المتحدث الألمانية، أى أنه، مع تصادف التاريخ التقليدى والجغرافيا السياسية قد تواجدت مشكلة أو كلية مؤكدة للفلسفة فى هذا الزمان وهذا المكان ويمكن أيضا أن يكون نوع من المقومات القومية قد تواجد فى أثناء القرن العشرين فى الفلسفة، على الرغم من كلياتها الأساسية وعلى الرغم من العالمية الجديدة بعد ١٩٤٥، وأسباب ذلك لا يصح أن تعود فقط إلى تاريخ وموقف متحد، على سبيل المثال فى الانقسام الدينى ونشأة الدولة الوطنية الألمانية

فيما بعد، وكذلك في مقدمة الفلسفة الألمانية المعاصرة ذات التأثير الدائم منذ عصر التنوير. إن منبثا مشتركا للتجارب والصور الفكرية والاجتماعية يمكن أن تدفع إلى طريقة تفكير متشابهة ذات مشاعر وأهداف مشتركة.

٦-١ - مواقف وتطورات:

تنقسم فلسفة القرن العشرين في ألمانيا - إذا لم نلتفت إلى منحدر القرن التاسع عشر (أى الكانتيّة الجديدة والفلسفة التأويلية والفينومينولوجيا) - نسبيا إلى ثلاث مجموعات: (١) فلسفة وجودية واستعلائية. (٢) فلسفة ذات اتجاه اجتماعي. (٣) فلسفة ذات اتجاه علمي لكن إذا ما تم أيضا إرجاع نظريات المعرفة المتطورة في القرن التاسع عشر والاجتهادات من أجل فلسفة علمية سبب بناياتها إلى القرن العشرين جزئيا، لا يتغير هذا التقسيم من حيث المبدأ؛ لأن صيغ نظريات العلم ومحاولات العلمنة تتفق تقريبا، على الرغم من كل الفروق، في توجيهها الأساسي إلى علم الطبيعة الرياضي كقياس لكل المعرفة. من هذه الناحية يستمر الاختلاف أساسا بين ثلاث قابليات تكبير هذه الأوضاع الثلاثة يشكلون زوايا فلسفة القرن العشرين إن صح التعبير: تتناول الفلسفة الوجودية والاستعلائية في المقام الأول، ما أسموه الوجود الحقيقي للإنسان، وخاصة في علاقته باستعلاء غير قابل للمعرفة، أى أنها تتناول باختصار الأنا الحقيقية والوجود الحقيقي وتتناول الفلسفة ذات الاتجاه الاجتماعي في المقام الأول، إمكانية مجتمع عادل غير متنفر، أى أنها تتناول باختصار جماعة حقيقية، وبالأحرى جماعة كل البشر، أما الفلسفة ذات الاتجاه العلمي في المقام الأول، فهي تتناول ماهية المعرفة العلمية، أى أنها تتناول باختصار العلم الحقيقي وشيئيته، هكذا يسود في المقام الأول - ليس فقط بسبب المبادلات المستمرة بين كل الجهات - انطباع الاختلاف، هذا مما أدى إلى ما يلي من اختلافات. على سبيل المثال: تجاهل هيدجر وياسبرز كل منهما الآخر بعد فترة صداقة قصيرة، وانفصال دائم بين بلوخ ومدرسة فرانكفورت، ومعركة بوبر مع فيتجنشتاين ومع الفلسفة التحليلية اللغوية برمتها.

لكن بنظرة أقرب فقد كان للأوضاع الثلاثة تضمّناتها التي أدت إلى الارتباط الموضوعي بينها فلسفة الوجودية الاستعلائية التي تظهر من النظرة الأولى مجرد

فلسفة ذاتية متطرفة وتكاد تكون شخصية، لا تطور فقط اتجاهها إلى حد ما معنويا نحو جماعة حقيقية، أى وجودية، بل تقود بطريقة تكاد تكون مباشرة طبقا لتأسيسها اتجاهها سياسيا نحو دولة حقيقية تؤدي بلا شك فى مواقف مختلفة إلى انحياز مختلف: لدى هيدجر انحياز إلى اشتراكية وطنية [نازية] ذات أساس تاريخى - وجودى وأنطولوجى - وجودى، ولدى ياسبرز انحياز إلى وطنية متحررة ذات ارتباط معنوى متشدد. أما الفلسفة ذات الاتجاه الاجتماعى التى تظهر من النظرة الأولى مجرد نقد ماركسى جديد للمجتمع الحديث، فهى تستهدف المجتمع العادل غير المتطرف وذلك من أجل الفرد بالطبع، وتتساءل عن إمكانية أنا قومية أو استيقان غير مشوه. فيما عدا ذلك تتميز الاتجاهات كثيرا أو قليلا بالنقد العلمى، أى أنها ضد الوضعية العقلانية "خرافات العلم" لكن على العكس يكون الإنسان وجماعته سبانا بالطبع لدى الفلسفة ذات الاتجاه العلمى المركز. فيتجنشتاين يرضى بالتركيز المفرط، أما بوبر فلديه تصورات مؤكدة كمجتمع مفتوح ولما ينتج عن ذلك من جماعة حقيقية. بالطبع كان أيضا للفلاسفة ذوى الاتجاه العلمى كثيرا أو قليلا من الميتافيزيقا التى تم البرهان عليها أو من تصور ميتافيزيقا ممكنة فى الحقيقة أن جميعهم معادون رسميا للميتافيزيقا بطريقة أو بأخرى، إلا أنهم يعرضون بين الحين والحين أفكارا مرة أخرى عن إمكانية وكيفية تبرير الميتافيزيقا ولو جزئيا على الأقل، حتى وإن رفضوا الميتافيزيقا الكلاسيكية - كما هو الحال عادة منذ بداية العصر الحديث - فإنهم لا يريدون أساسا التخلّى عن تصور حقيقة أخرى مختلفة تماما عن تلك التى تم الوصول إليها عن طريق العلم.

إن تقسيم أهم فلاسفة القرن العشرين إلى ثلاث اتجاهات فلسفية يقدم بطبيعة الحال تبسيطا شديدا. إلا أن هذا الرد الأولى [إرجاع الشيء إلى حقيقته وتطهيره من اللواحق] اندفع بأسباب جيدة مع التيار، لأن الفلسفة الوجودية والاستعلانية من ناحية، والفلسفة ذات الاتجاه الاجتماعى من ناحية أخرى، ظهرا معا كفلسفات تحرر بأوسع معانيها، أى كفلسفات تحرر مبرزة للأنا ومبررة للنحن. الفلسفتان تتساءلان فى طريق تحليل اللاتحرر (التحول أو اللاحقيقة) قبل كل شيء عن الحياة الصائبة وشروط نجاحها، أى أنهما تتساءلان مثل الفلسفة القديمة عن الحظ. لذلك تنقسم أيضا الاتجاهات المتعددة لفلسفة القرن العشرين (بأقصى تعبير) إلى مجموعتين كبيرتين: الأولى الأكثر قربا من الاتجاه العلمى، والثانية التى يزداد

اهتمامها بتحرر الإنسان بالطبع يكون وراء ذلك صورتان مختلفتان تماما للإنسان أو لرؤى العالم (إدراك تجريبي من ناحية، وإدراك فوق التجريب من ناحية أخرى). من هذه الناحية لعل الضد القديم في الفلسفة ما زال هو ذاته في فلسفة القرن العشرين، ألا وهو الاختلاف بين إدراك فلسفي يميل إلى العقلانية وآخر يميل إلى الوجودية. وكما تبنت فلسفة التحرر المبرزة للأنا والأخرى المبرزة للنحن نوعا من وحدة الأضداد، لعل الفلسفات ذات الاتجاه العلمي والأخرى ذات الاتجاه التحرري تتبع كل منها الأخرى. لاسيما وأن فلسفات التحرر تعتبر ذاتها بقدر كبير أو قليل كفلسفات علمية، والفلسفات المهتمة في المقام الأول بالعلم تستهدف كذلك نوعا من التحرر، ألا وهو الفكر الصائب.

تظل تقسيمات الفلاسفة إلى اتجاهات مختلفة، بقدر ما يمكن أن تكون مثل هذه العروض ذات فائدة سطحية بطريقة لا يمكن تجنبها، لذلك يجب أن تتجه النظرة من الأوضاع إلى المشاكل التي تحتل مركز الفلسفات المعاصرة، والتي تقوم تلك الفلسفات بمناقشتها بشكل أو بآخر ويتم حلها (أو أيضا لا يتم). على أي حال تبدو بعض العصور متميزة بتساؤلات تقليدية، ويبدو فكرها متجها بأولوية نحو هذه أو تلك الأشياء: على سبيل المثال الاتجاه قبل سقراط نحو الطبيعة والكون، وفي العصر الوسيط نحو الرب، وفي التنوير نحو الإنسان كذلك في القرن العشرين، إذا ما انتقلنا من اتجاهات الفكر ذات الخطوط العريضة إلى المشاكل الشبئية، تتجمع بعض موضوعات المشاكل التقليدية في القرن العشرين (وليس فقط في القرن العشرين) تتواجد في المقام الأول - نتيجة الأوضاع الرئيسية - ثلاث مشاكل: الوجود الحقيقي للإنسان، والدولة الحقيقية، والعلم الحقيقي. كما تتواجد ثلاث مشاكل ضمنية أخرى، ألا وهي التساؤلات عن الدين الحقيقي، والسياسة الحقيقية، والعلم الحقيقي ماذا جاءت به الفلسفة في القرن العشرين ردا على هذه التساؤلات القديمة؟

(1) "الإنسان الحقيقي ومشكلة الدين":

كيف يجب على الإنسان أن يعيش حتى يصبح حقا إنسانا؟ سؤال عتيق قد تمت الإجابة عنه عموما عن طريق علم الأخلاق، وأخيرا عن طريق الدين في

غالب الأحيان. في القرن العشرين تحتم في هذا الصدد على سبيل المثال الوجود الحقيقي أو الأنا غير المنحرفة كشكل حياة حقيقي. بذلك تم فعلا وضع معيار، بينما تم التنازل بوضوح عن علم أخلاق فلسفي، وعن طريق تحقيقه ثم انتظار نوع من تحرر النفس الذي يتم النظر إليه على أنه ليس منفردا في قوة الأنا من هذه الناحية. كان طرح مثل هذا السؤال، غالبا ضد الإرادة، ليس فقط معياريا، ولكن أيضا دينيا. مع كل ذلك يظل في فلسفة القرن العشرين السؤال المباشر عن الرب أشبه بالاستثناء.

اهتمت الفلسفة منذ وجودها بمشكلة المطلق أو بمشكلة أسمى موجود، وغالبا ما كان ذلك في حوار مع الدين السائد، أي غالبا في إطار المسيحية اتضح ذلك بأقصى درجة في العصر الوسيط، لكن المسيحية ظلت حاضرة أيضا بعد تنقيص الدين في التتوير وإرجاعه العقلاني في المثالية الألمانية، حيث كانت المسيحية وكأنها قشة يتشبث بها اليأس لدى كيركجارد، وكاينذاء سياسي أو ميتافيزيقي لدى ماركس ونيثشه.

البقايا الأخيرة لهذه المشكلة بقيت بعد ذلك في فلسفة الدين لدى الكانتية الجديدة، حيث يؤدي الدين كصورة حضارية إلى نوع من الحياة الروحانية. أما فلسفة القرن العشرين المذهبية فتبدو وكأنها وصلت للنهاية مع هذه المشكلة. إلا أنها لم تعترف بذاتها عموما كالحداد مؤكد - المشكلة تبدو شبيهة بعدم الاهتمام. فقط لدى ياسبرز (وبالطبع أيضا لدى شلر) يتواجد حوار تفصيلي مع الأديان السالفة واعتراف صريح بعقيدة فلسفية، وإلا فمجرد أفكار غامضة عن وجود مسيطر ومستعل على كل شيء لدى هيدجر، وعن مادة العالم شبه الإلهية لدى بلوخ، أو الاستناد على لاماوية غير قابلة للتسمية لدى هوركهايمر وأدورنو. أما الفلسفة الأحدث ذات الاتجاه العلمي بنفورها من الميتافيزيقا برمتها وكل "برهان أخير" فتظهر لديها المشكلة الدينية منبعثة من فلسفة ذات اتجاه علمي، التي هي في الأساس فلسفة علم تظهر "باطنية" عرضا، كما هو الحال لدى فيتجنشتاين. الرب هو أفضل موضوع في فلسفة القرن العشرين.

(٢) "الجماعة الحقيقية ومشكلة السياسة":

على الرغم مما لدى الفلاسفة عموما من إعراض متأصل عن السياسة المعاصرة، فإن السياسة - بالأحرى ماهية الجماعة السياسية والدولة الحقيقية كفكرة معيارية - تعد منذ القدم أحد الموضوعات التقليدية لدى الفلاسفة. منذ زمن يوجد في هذا الصدد اختياران مختلفان أساسا: تصور دولة ذات تأسيس وطابع ديني، وتصور دولة ذات تركيز دنيوي ونفور ديني أو حتى ليست دينية، وقد وضح كل من هيجل وماركس عبر هذا الفكر المختلف في القرن التاسع عشر نظريات مهمة للدولة. إلا أن السياسة التطبيقية كانت أيضا نقطة ضعف الفلسفة دائما. ليس فقط عندما أراد الفلاسفة فهما أفضل لكل شيء، بل أيضا عندما أرادوا أن يصبحوا كمصوبين عمليين للعالم، وصل الأمر ليس نادرا إلى ما هو أشبه بالماس الانفعالي غير الفلسفي وغير السياسي، بالأحرى وصل إلى أن تتحول نظرية بعيدة عن التطبيق إلى تطبيق تنقله النظرية (هذا ما يدعو لدراسته نموذجيا في التجارب السياسية لدى بلاتن).

غالبا ما كان أيضا لفلاسفة القرن العشرين مظهر سيئ في هذا المجال، لأنهم وجب عليهم كأيديولوجيين سياسيين، ولا يكاد يكون من المتوقع غير ذلك، الوقوع في غمزة الأحداث التاريخية، بدلا من توجيه الشعوب أو الإنسانية بأسرها عن طريق أفكار ومفاهيم، وتحقيق سياسة فلسفية بقدر الإمكان عن طريق فلسفة سياسية، قاموا أحيانا بالتعليل الذاتي. انحياز هيدجر إلى الاشتراكية الوطنية [النازية]، وبلوك إلى ستالين يدفعون إلى ذلك دفعا غريبا، مرافعة ياسبرز ذاتها عن سياسة الحرية ذات الطابع المعنوي الداعي للقتال، ظلت متميزة بالإشكالية سياسيا وفلسفيا. لكنه قبل كل شيء فإن ما يلفت النظر أن كل هذه الأعمال السياسية الطائشة لم تقم على أساس فلسفة الدولة قد سبق إعدادها، بل قامت على مفاهيم عامة بلا ثمار سياسية نسبيا. مقابل ذلك تواجد النظريون الاجتماعيون في مدرسة فرانكفورت، حيث تميزوا بالتركيز على تحليل المجتمع، وتجنب الانحياز الشخصي السياسي عموما، وبافتتان إلى حد كبير بفلسفة حضارة اتسمت بالتشاؤم. بالطبع نادرا ما تتواجد في الفلسفة العلمية قابلية فعلية إلى فلسفة متطورة للدولة، أو أدنى من ذلك بكثير إلى تحيز سياسي واقعي، نقد بوهر للمذهب الكلي على سبيل المثال،

كذلك مثل تصوره لسياسة تجريبية، لم يأت بما يزيد عن الفطرة السليمة (٦٠) المتحررة. هكذا ظلت الفلسفة فى نطاق السياسة أو فلسفة الدولة فى القرن العشرين، على الأقل فى ألمانيا، دون إنجاز مهم.

(٣) "العلم الحقيقى ومشكلة الميتافيزيقا":

منذ بدايتها ترى الفلسفة ذاتها بطريقة أو بأخرى كعلم أو العلم كعرفة أو كحكمة من ناحية، وكبحث أو تطلع إليه من ناحية أخرى - لم يتغير شىء فى ذلك أساسا منذ بداية العصر الحديث، حتى بعدما تمت مناقشات حادة دائما على ماهية المعرفة والعلم والحكمة. فقط مع انتشار العلوم الطبيعية الحديثة فى بداية العصر الحديث نشأ أساس جديد للنقاش. الفلسفة ذات الموقف الحرج الآن عن طريق ادعاء علم وحى فوق الطبيعة جاءت به اللاهوتية المحصنة بقوة الكنيسة، ترى الآن أنها تواجه تحالف علميا جديدا ذا قوة متزايدة دائما، لأن العلم صار علما منفردا دقيقا وعمام الصلاحية، علما منفردا صالحا للتطبيق عمليا (تكنيكيا) فى كثير من الأحيان. كان رد الفعل لدى الفلسفة بين الحين والحين حصرا لذاتها، لكن عموما بمحاولة مغالاة تقدير العلوم المنفردة، حيث قامت بمحاولات تعريف ذاتها فأصبحت على سبيل المثال ما وراء العلم أو علما أساسيا، أو نظرية معرفة (فلسفة علم، علم علم) أو معرفة مطلقة.

هذه المحاولات استمرت فى القرن العشرين، على سبيل المثال فى الفينومينولوجيا، التى أرادت أساسا أن تكون على الأقل علما كليا أساسيا وأيضا علما دقيقا، كذلك فى بدايات الفلسفة الجديدة ذات الاتجاه العلمى، على سبيل المثال لدى كارناب ما زالت هناك تصورات علما شبيهة. لكن إلى جانب آمال منفردة فى تركيب علمى للعلم، أى "سوبر علم" [العلم الأعلى]. صار تصور الفلسفة كنظرية علم غير ميتافيزيقية و "علمية" فعلا أكثر فأكثر. لكن أخيرا انتهى بالإخفاق أيضا هذا التخطيط لعلمنة الفلسفة مثل سابقه لدى هوسرل وديلتاى. العلم، وهو الموضوع الوحيد الذى اجتمعت عليه كل فلسفات القرن العشرين، نزل أكثر فأكثر عن العرش، العلم فى الفلسفات الحديثة مجرد ميتولوجيا، إحدى القصص (أسطورة)، وفيما سلف اتجهت مسائل المنهج إلى عشق العدة للطبيعة. لقد تمت الإشارة إلى

مشكلة المعرفة تقريبا فقط بالتشكك واليأس (بالعدول عن البراهين الأخيرة). لكن الفلسفة ذات الاتجاه العلمى أظهرت فى الوقت نفسه شحوب السؤال المنحصر فى الميتافيزيقا عن ما يزيد عن الواقع الذى يمكن التحقق منه علميا أنها تعلم أن فيما عدا العلم ومشاكل الحياة يوجد "الباطنى"، وسؤال المعنى (أيضا عن معنى العلم... إلخ، لكنها لا تريد أن تقدم على هذا، لأنه ليست هناك نتائج "علمية" منتظرة. السؤال عن الواقع الحقيقى تم وضعه جانبا أو الإجابة عنه، وكأنه لا إشكال فيه، عن طريق حكم مسبق، بالأحرى عن طريق الإشارة لشيئيات المعرفة الممكنة. هكذا تجهد أحدث فلسفة نفسها دائما بمشاكل قديمة، حتى وإن كادت تلك المشاكل ألا تتضح غالبا فى شكلها الحديث.

بهذا يتضح رسم خطوط عريضة لإطار قد تحرك بداخله التفلسف ذو اللسان الألمانى فى القرن العشرين لكن يجب على أية حال إكمال التأمل شبه الإحصائى للأوضاع الفلسفية وعروض المشاكل بالتلميح على الأقل عن طريق إلقاء نظرة على التطورات وما يودى ذلك إليه من تقييم. كل الأوضاع ذات التأثير تشكلت جوهريا فى النصف الأول من القرن العشرين. بينما يتضح ارتباط فلسفة القرن العشرين ذات الاتجاه العلمى بالنقاش النظرى العلمى فى القرن التاسع عشر، يصطدم الاتجاهان الآخران بشكل ملحوظ عن طريق الموقف الفكرى والاجتماعى الجديد منذ بداية القرن العشرين، أى عن طريق رد فعل الانهيار أو فك الميتافيزيقا المثالية القديمة، وكذلك عن طريق موقف الحرب العالمية الأولى ثم أيضا الحرب العالمية الثانية. إلا أنه بسبب قيام الاشتراكية الوطنية [النازية] بحذر النقاش الحر للفلسفات الحديثة، فقد انطلقت المجادلات الكبيرة بعد انتهاء وقت الحرب، واستمرت حتى الستينيات حيث الوصول للقرارات العامة فى القبول وعدم القبول.

فى أول الأمر كانت فلسفة الوجودية بين الآونة والأخرى بعد الهجرة التى وجدت إعجابا بوجه عام، ليس فقط بسبب صدمة الحرب، بل أيضا بدعم عن طريق انتشار الوجودية الفرنسية. إلا أن اللهجة المنبرية التى ارتبطت بالمطالبة بوجود حقيقى، لم تكن صالحة للإبقاء عليها فترة طويلة. كل الداعين إلى الصحوة والموجهين إلى الازدهار أصابهم الإرهاق على مر الأيام. علاوة على ذلك تمثلت النتيجة فى أنه سرعان ما عاد تأثير الاتجاه الاجتماعى والعلمى، وما أدى إليه ذلك من آمال فى فلسفة نقدية جديدة وغالبية مؤيدوها الأوائل أهبطوا الفلسفة ذات

الاتجاه الوجودى والاستعلانى نتيجة مبالغتها فى الانفعالية أو الميتافيزيقية، إلى حد ما بملاحظات نقد، غالبا ما تكون تقريبا دون تعليق هكذا نتج فجأة فى الستينيات وضع مناقشة تام الاختلاف، بالأحرى نتج عراك بين نموذجين جديدين، نتج استقطاب بين نظرية العلم ونظرية المجتمع، بين ما أسموه الوضعية وما أسموه فلسفة الجدل، بين العقلانية النقدية والنظرية النقدية (أيضا نتيجة أثر جانبي الإعجاب الحزبيين فجأة بشعارات مثل "النقد"، و "التتوير"، و "الرشد") فى هذا العراك ظهر ما وكأنه انتصار لفلسفة تحرر أو لا تحرر للماركسية الجديدة، حيث ازداد إعجاب الشباب بها، لكن الوضع الاقتصادى الجديد الذى أوضح حدود النمو وأيضا حدود ما يودى إليه ذلك من يوطوبيا، والإرهاب العملى الذى استند إلى النقد اليسارى للمجتمع - قاما معا عام ١٩٧٠ بتغيير الوضع الأساسى للحوارات شديدة الانفعال المتصفة إلى حد ما بالنظرية العلمية العالية، وإلى حد ما بالسياسة. منذ ذلك الحين يبدو أن طريقة تأمل برجمانية أو أنالوطيقية، باختصار "أكثر علما"، صارت لها مكانتها أيضا فى الفلسفة.

هذا لا يعنى أن ما يتبع ذلك الآن فى الفلسفة هو توجيه جديد لحقيقة العلم مما يودى إلى ميل جديد وكبير للعلمنة (كذلك على سبيل المثال عندما نتجت مصادمات استنزائية جديدة عن طريق نظرية التطور). على العكس من ذلك أوضح فيتجنشتاين وبوبر حدود العلم، ثم بعدهما بدرجة أكبر كل من [توماس] كون، و [باول] فيرأيند، حتى إن الخطر يتمثل الآن فى تحول العقلانية الناقدة فى كل مكان إلى لاعقلانية غير ناقدة، بوجه خاص رد الفعل الفرنسى الحديث الذى يرجع أساسا إلى فلاسفة ألمان مثل نينشه وهيدجر، ضد العقلانية الفرنسية القديمة فى الاتجاه نفسه (ما بعد البنية)^(٦١).

إذا ما كان المراد دائما هو تقييم هذا التطور من تمجيد العلم فى بداية القرن حتى التراجع عنه فى نهاية القرن، فسوف يظهر بوضوح فى ألمانيا "جدال" حاد ملحوظ عن العلم وأمل التحرر. يجوز إرجاع الميل إلى فلسفة التحرر إلى وجود موروث فكر ميتافيزيقى حاد من ناحية، وأيضا إلى وجوب وجود أثر بالغ لمعاناة الأزمات فى ألمانيا من ناحية أخرى. لم تتبع الحربان العالميتان فى النصف

الأول من القرن في ألمانيا فقط، إلا أنهما انتهتا بهزيمة شديدة لألمانيا وأوجبا عليها مرتين "بداية جديدة" اجتماعية وفكرية. لكن نظرا للعديد من الأزمات وفلسفات الأزمات يتضح أنها استطاعت أيضا أن تأتي الجيل الشاب على وجه الخصوص برشد مؤكد يدفعهم للميل إلى فلسفة "علمية" محضة، إلى البرجمانية والوضعية حتى وجب أن يصبح استبيان أسس هذه الفلسفة غير مؤكدة مرة أخرى. لذلك يتواجد في نهاية القرن، ليس فقط عن طريق اجتهاد وسطاء متحمسين، نوع من الفلسفة المتوسطة التي تتسم بالتوفيقية مع كل النقاط المهمة المتغيرة، فيها تستطيع عناصر ذات مصدر مختلف أن تبنى أحيانا مزجا أو تحالفا مدهشا. لكن قبل كل شيء، ليس فقط بسبب الموروث التاريخي الكبير في ألمانيا، استطاع نوع من فلسفة التأويل التاريخية أن يتطور، تلك الفلسفة التي تعرض تفلسفها الذاتي المعروف في صورة تأويلات لفلاسفة سابقين.

مما يذكر أيضا فيما عدا ذلك أن التناقض الوارد هنا من الفلسفة ذات الاتجاه العلمي ومن فلسفة التحرر ليس بجديد، شأنه شأن ما سلف من محاولات الوساطة. إن إزالة التناقض من فلسفة عقلانية وجودية في المثالية الألمانية، حيث المعرفة المطلقة تطابق الدين المطلق في الأساس، وسرعان ما ينفصلان عن جديد، إلا أن هذين النقيضين اللذين يتصفان بالبدئية، يحاول كل منهما أيضا أن يضم نقيضه بأى شكل لأن غالبية فلسفات التحرر تتصف، في الأصل على قليل بكثير أو قليل من "العلمية"، وبديهي أنه ليس القليل من الفلاسفة ذوى الاتجاه العلمي يعتقدون أن فلسفة حقيقية (دقيقة) لعلها تجعل تطبيقا حقيقيا (صحيحا) في الإمكان مع كل ذلك يبدو أن هناك تناقضا يتميز بشكل صارم بين فلاسفة القرن العشرين. هذا التناقض الذى يؤدي إلى وصفه بأنه وجهان مختلفان لليقين. ينطلق الفلاسفة المدفوعون بأمل التحرر من يقين أن اليقين العلمي ليس كل اليقين، وأن هناك واقعا غير علمي أهم من الواقع الوارد أو يمكن إدراكه علميا. إن أملهم في التحرر يعتمد أساسا على يقين تحرر، هذا اليقين يفترض إمكانية اتصاف شيء مثل هذا التحرر باليقين - المشكلة في التحقق فقط. مثل هذا "اليقين الميتافيزيقي للتحرر" يكون بالطبع نوعا آخر تماما غير اليقين المنطقي أو التجريبي الخاص بالمعرفة العلمية. إلا أن اليقين

الفعلى ذاته المتمثل فى أن المعرفة العلمية شكل مسلم به لليقين، ليس أيضا معرفة علمية.

٦-٢- توقع وخيبة أمل:

تركت فلسفة القرن العشرين فى ألمانيا أثرا متباينا: نظريات جديدة بالاهتمام وصرحا فكريا، تحليلات رفيعة وبحوث دقيقة من ناحية، وهوايات فكر أحدى ومحض أوهام، مناهج لامعقولة ورؤى وهمية مبهمة من ناحية أخرى حتى وصلت لرابطة من حدة الذكاء والبله. ما كان ضخما حتى أثار نفوس عديدة عشرات السنين، صار رد فعله اليوم لدى من يقابله مجرد هزة رأس. دون الرغبة فى جعل هؤلاء الذين يضحون بحياتهم فى سبيل العلم أضحوكة، يجب التساؤل: أى غاية بلغت فلسفة القرن العشرين، أيضا بالمقارنة بالعصور الأخرى؟ ما قدر الفطنة التى تم استغلالها فى فلسفات القرن العشرين ليس هنا فقط بالطبع؟ على وجه الإجمال تتيقظ دائما الأشواق ودائما تنتج خيبة كبرى للأمال. الوجود لا يبوح بسر، أيضا الاستعداد للإقبال عليه يبدو فاشلا (هيدجر)، التصميم والرزانة يبدوان أقل من ذى قبل لدى البشر، أيضا إعادة ميلاد الإنسان عن طريق فكر وجودى فى الأزمة الغائبة لم تحدث (ياسبرز)، بدلا من ذلك قام الذوبان العام للشخصية [انعدام الفردية] مع اقرار روحى (عن طريق الإمكانيات التكنيكية للتضليل إلى فقدان الوعى) بقبول مقادير لا عهد لنا بها. الماركسية لم تصوب ذاتها عن طريق ما أسموه التيار الحرارى قبل أن تفشل (بلوخ)، كذلك ظل الاضطلاع على الحال الكلى لغرور العقل بالنظر إلى المطلق، يتصف بالخبرة والتوقع (هوركهيمر، وأورنو)، بينما النقد الأيديولوجى الذى صار يتصف علميا بالذرائعية، فقد اتجه نحو ذاته ونحو مقارنة المجتمع. وأخيرا لم تتحول الفلسفة إلى علم أو إلى نظرية علم مجردة، بل انحلت أمام العلم (دائرة فيينا)، بل الأرجح أن تكون المشاكل القديمة ما زالت قائمة دائما، الفكر يتورم دائما، ومن المعتقد أن هذا لا يتعلق باللغة فقط. فى النهاية صار العلم أكثر تساؤلا من ذى قبل (فيتجنشتاين وبوبر). بإيجاز: إن علمنة الفلسفة فشلت مثل الإحياء الوجودى للإنسان، لا يكون الحديث مطلقا عن الطموحات السياسية لفلاسفة، كقادة فكر للبشر أو على الأقل لشعبهم. هكذا تعطى

فلسفة القرن العشرين فى أول الأمر انطباع الفشل العام، أى التسوية السلبية. ما هى المشكلة إذا التى تم حلها بالفعل؟

لا بد أن يشمل استعراض فلسفة القرن العشرين، نقاديا لظلمها، الإشارة إلى ما استطاعت تحقيقه من مكاسب. كل من استهدف هذا وجد إرشادات تصويرية لتفكر ذاتى وجودى، ولشرح فهمنا للعلم، وأصبح أكثر اهتماما بتاريخية الفكر، وتيقظا للأبعاد الاجتماعية لوجودنا برمنه ولعدم دقة لغتنا وتكلمنا. لقد قامت فلسفة القرن العشرين على الأقل بتوسيع آفاقنا، حتى ما وقع فيه فلاسفتها من خطأ، قد حقق لنا فائدة على وجه الإجمال (وخطرا على الأمن العام أيضا بين الحين والحين). لا يجوز إذا أن يرتكز الأمر على احتقار فلسفة القرن العشرين فى ألمانيا بتهاون - فهذا يعنى احتقارا لفكرنا الخاص - كما أن فكرنا الحالى ما زال شديد التحلق بفكرنا السابق. وعلى الرغم من أن الصورة المؤكدة لخصوصية وضعت فلسفة أحدث حقبة فى ماضينا لا يجوز أن تكون خاطئة تماما، يجب التساؤل سريعا عن أسباب هذا الاضطراب الفلسفى.

فى أول الأمر يكون هناك اعتراض ببرهان جيد على أن كل الفلسفة قد أخفقت حتى الآن (اعتمادا على اعترافاتها الذاتية)، أى أن الواجب على الفلسفة أن تحقق دائما، لأنها لن نجد مطلقا الحقيقة التى يبحث عنها. إن هناك فعلا أشكالا مختلفة للإخفاق. إن الأمل العام الذى لا يمكن تجنبه تقريبا أن يتم اتخاذ الطريق الصحيح إلى الحقيقة، ثم المعرفة، وعدم الوصول بها بعد للهدف، يختلف من القيام - تحت اسم حقيقة مؤكدة "مدركة" أو "مرئية" التى يمكن بطريقة عقلية الاعتراف بها مباشرة كغير عقلية بتطوير وإيقاظ ذاته وظنون أخرى، تلك التى يجب أن تثبت أنها وهمية فيما بعد. هل وعدت فلسفة القرن العشرين بالكثير لأنها ربما انتظرت من نفسها الكثير؟ هل يجوز عموما أن تقطع فلسفة عهدا على نفسها، أى أن تقوم مبدئيا بإيقاظ الآمال؟ وعلى العكس هل تستطيع أى فلسفة عموما أن تتجنب تطوير توقعات دائمة التزايد لذاتها وللآخرين؟ الواقع أن الأمر لم يؤد نادرا إلى أن الجمهور قد صرف النظر عنها [ببرود] تدريجيا، لأن تساؤلات الموضوعات الحاسمة لم يعد لها إجابات موجهة، والفلاسفة ذاتهم، على الرغم من حيرتهم الواضحة، يواصلون ظهورهم كعالمين أو كمعطين الأفضل، هذا لا يعنى أنهم على الأقل لا يعلنون اضطرابهم واستسلامهم أو شكهم. إن الاعتراف بالخطأ يتعسر

بوضوح على المفكرين، وإن دعت الضرورة يستطيعون أن يعلنوا دائما أن نظرياتهم السابقة (في حالة التراجع الواقعي عنها) كانت كتمهيد، أو أن الفكر الشخصي الكبير له الحق في الوقوع في خطأ كبير.

يجوز على أي حال البحث عن عدم الارتياح لأحدث فلسفة ألمانية في العلاقة المتوترة بين المتوقع وخيبة الأمل. هذا يعني (وإن كان التعبير اقتصاديا متخصصا وغير لائق للسياق) سوء تنسيق الاستهلاك والإنتاج. ما الهدف الذي يتفياً إليه الفلاسفة من الفلسفة، وبماذا يعد الفلاسفة جمهورهم؟ على الملاء أعلن الفلاسفة دائما أم لهم في الاقتراب من الحقيقة أكثر من كل ما فيما عداهم من البشر، وأيضا أكثر ممن سبقوهم من فلاسفة. لكن منذ بداية العصر الحديث تطور نوع من فلسفة المنهج التي حاولت أن تسترجع [نتقياً] دائما الماضي بقليل أو كثير من التطرف، وأن ينتظروا كل الحقيقة من فلسفة المستقبل، أي من فلسفة المستقبل المقلدة. بدلا من التساؤل عما هو كائن وكيفية فهم ما هو كائن، ظهرت المطالبة بفلسفة جديدة تماما، تستطيع أن تجعل كل شيء يتضح تحت ضوء جديد تماما، وبذلك يمهّد الوعد شبه الغامض الطريق لهذا الفكر الجديد. تضع الفلسفة كل الأمل في ذاتها، هذا يعني في فلسفة ذات تصور مستقبلي تم إعداده بشكل أو بآخر. بذلك ترفع الفلسفة دعوة سامية، وتكلف نفسها بالسعى للنجاح، وتحدد الأهداف التي يجب أن تجعلها فيما بعد مقياسا لتقييم ذاتها. المنشود سوف يكون فلسفة جديدة وحقيقية ونهائية. على الفلسفة كعلم مطلق أن تقدم يقينا مطلقا، وليس فقط كعوض عن يقين التصديق المفقود. هكذا يجب ورود منتظرات مخيبة للأمال، وأيضا إحباط وسأم.

السؤال هو: كيف تسير الأمور مع الفلسفة؟ هل ستواصل الفلسفة سيرها؟ ما هو المتوقع الآن؟ أهى نهاية الفلسفة؟ أم فلسفة بلا نهاية؟ على أية حال يطرح السؤال نفسه عن مستقبل الفلسفة بطريقة مبدئية^(٦٢) شديدة، ويشمل أيضا إمكانية نهاية الفلسفة.

هل ما زال للفلسفة مستقبل؟ هذا السؤال الأساسي الذي حق طرحه نظرا للفوز الباهر الذي حققه فكر الرياضيات والفنيات من ناحية، وحققته سلطة حذر الفكر وتضليلاته من ناحية أخرى. ربما يستهدف التدريب التوجيهي المعلى أو المستور للفكر، وهذا ما يخشاه البعض، أن يجعل أخيرا الفكر الحر عن كلية الواقع في غير المستطاع. لقد تعرض الفكر الحر دائما للتهديد، على الأخص من

ناحية الدولة والكنيسة، وفي الحقيقة كان هذا الفكر الحر دائما كظاهرة استثنائية. لكن اليوم فقد حل محل القوة الصريحة تحايل غير ملحوظ، على سبيل المثال عن طريق الدعاية. ربما لا نتجه في يوم ما إلى الفكر، لأن كل شيء قد تم بحثه حسب الطلب. ربما يصبح الفيلسوف لا حاجة إليه، لأن العلوم سوف تحتل في يوم من الأيام كل المساحة الممكنة للفكر. ربما يتواجد في القريب العاجل، وهذا ما يعود البعض ويتمنونه وهم مكرهون، بيان علمي عالمي كامل ونهائي يؤدي للاستغناء عن كل الفكر الفلسفي عن الكل وأساسها، وعن الوجود والوجود... إلخ. وبلا شك لعل مثل هذا المنتظر (انتهى مرة أخرى إلى الفشل في القرن العشرين)، عندما لا يقوم على اعتقاد غير مسبب، بل على حجج عقلانية، يكون في الوقت نفسه تعبيرا عن تفكير فلسفي تأملي. ولعل المنتظر يثبت ذاته على عكس المنتظر، هذا يعني أن كل صيغة العالم العلمية التي لا خلاف عليها وتوضح كل شيء، قد تم الوصول إليها، ويصبح من المحتمل الاستغناء الفعلي عن الفلسفة، وبعد ذلك لعله لا تكون عليها أي حسرة. وطالما هذا ليس هو الحال وحتى بعيد الاحتمال، سوف يحتاج البشر فكرا آخر، على سبيل المثال: فكر المعنى. أي إمكانية إذا من إمكانيتين، الهروب إلى العقيدة أو إلى الشرود؟ يجوز للفلسفة القائمة أن تسود كيفما تشاء، وتعود الإمكانية الحقيقية مرة أخرى إلى فلسفة أفضل. ربما لم يكن التفلسف بهذه الضرورة مثل اليوم.

عندما لا يقلع البشر عن التفلسف، وهذا هو الراجح أيضا في المستقبل، وتبحث الأسئلة الأساسية عن إجابات أساسية، كيف تستطيع أن تبدو فلسفة المستقبل؟ هل تستطيع أن تبدو مختلفة عموما عن نظيرتها الحالية، حيث كثيرا ما تم طرح كل الأسئلة، وكثيرا ما تم البحث عن كل الإجابات، والنتيجة هي الحيرة العامة ببسر يجد السؤالان إجابة نظرية محضة وشكلية. التفلسف كان دائما فكرا فيما لا منفذ منه، التفلسف ينحصر في تلمس المنافذ، ولهذا فقط فهي ضرورية. لكن الفلسفة كفكر حر لا يمكن أيضا تقديرها، هذا يعني أنها غير متوقعة، لأن التفلسف فكر يشكل ذاته بذاته في موقفه التاريخي الراهن الذي لا يمكن حسبانه مستقبلا لذلك فإن الفائدة ضئيلة من التحديد المستقبلي لمتطلبات مسيرة الفلسفة، ولما يؤدي إليه ذلك من إيقاف منتظرات جديدة (على الرغم من أن تصور فلسفة حقيقية وما يؤدي إليه ذلك من فهم معياري للفلسفة لا يمكن أيضا تجنبه على ما يبدو). الطريق

مفتوح لمسيرة كل من الشيء والفكر. ستكون الفلسفة ما تستطيع وتريد أن تكون. لكن بالنظر إلى الضلال والوهم ربما يصبح التفلسف من تلقاء ذاته في وقت ما أكثر "واقعية"، وربما يصبح الفلاسفة قريبا - الأمل ضعيف في هذا - أكثر حرصا (موضوعيا) وأكثر تواضعا (ذاتيا). حتى وإن استطاع مثل هذا الفكر الذي يركز على الجوهر أن يكون دائما أو إلى حين مجرد "فلسفة مصغرة".

الهوامش (كل هذه الهوامش من المترجم)

- (١) علم الكلام هو الفلسفة اللاهوتية.
- (٢) الاسمية (Nominalismus) هي المذهب الذي يرجع المعانى العامة إلى الأسماء.
- (٣) "الجهة" هي اللفظ الدال على كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع، إيجابية كانت أو سلبية، كالضرورة والدوام، واللاضرورة واللادوام. تسمى تلك الكيفية مادة القضية، واللفظ الدال عليها يسمى جهة القضية. انظر المعجم الفلسفي، جميل صليبا، بيروت ١٩٧١.
- (٤) يقول ليبنتس: "الموناد (Monad) ليس شيئا آخر سوى جوهر بسيط في المركبات، ونعنى بالبسيط ما لا جزء له". المعجم الفلسفي، يوسف كرم، مراد وهبة، يوسف شلالة، القاهرة ١٩٦٦.
- (٥) النومن "Noumenon" مقابل للظاهر ويطلق على الشيء في ذاته، وهو الحقيقة المطلقة التي تدرك بالحدس العقلي، لا بالتجربة والإدراك الحسي. انظر معجم المصطلحات الفلسفية، مراد وهبة، القاهرة ١٩٩٨.
- (٦) "الأناية" (Ichheit-Ego) في علم ما بعد الطبيعة هي إثبات وجود الأنا، وإنكار وجود الأشياء الأخرى كلها. أما الأناية في علم النفس هي حب الذات. لذلك يفضل استعمال لفظ "الأناية" بدلا من "الأناية" للدلالة على هذا المذهب دفعا للالتباس. انظر المعجم الفلسفي، جميل صليبا.
- (٧) ورد عام ميلاد فريدريش شلنج في الأصل الألماني ١٧٨٥، والصواب هو ١٧٧٥. انظر على سبيل المثال: "Das Neue Fischer Lexikon".
- (٨) النقوية (Pictismus)، حركة دينية نشأت في ألمانيا في القرن الـ ١٧، وعارضت الكنيسة، ودعت إلى الخبرة الدينية الشخصية، انظر:

F.W Kanzabach, Orthod.oxie und pietismus, 1966.

(٩) علم الوجود أو الأونتولوجيا (Ontologie) قسم من الفلسفة، وهو يبحث عن الموجود في ذاته مستقلا عن أحواله وظواهره، أو هو علم الموجود من حيث هو موجود. موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٤ (أرسطو).

(١٠) الفلاسفة يطلقون "اللحظة" على كل مرحلة من مراحل التحول المادي، أو النفسي، أو الاجتماعي، أو الجدلي، ذلك هو المعنى الأبدى الذي أخذ به هيغل، إلا أنه أضاف إليه معنى آخر مقتبسا من علم الطبيعة، وهو القول: إن اللحظة علة الحركة أو قوة الدفع. انظر المعجم الفلسفي، جميل صليبا.

(١١) الاغتراب (Entfremdung, alienation)، هو عند هيغل أن يضيع الإنسان شخصيته الأولى ويصير إنسانا آخر أغنى من الأول. انظر المرجع السابق.

(١٢) المصادرات (Postulate) قضايا يطلب التصديق بها لحاجة العقل إليها في الاستدلال، وقد سميت بالمصادرات لأن المتعلم يراود على التسليم بها دون برهان، مع أنها ليست بينة في نفسها، وهي بهذا المعنى مقابلة للبديهيات (Axiomes)، لأن البديهيات بينة في نفسها. انظر المرجع السابق!

(١٣) ماكس شتيرنر (Max Stirner) اسمه الحقيقي كاسبر شميدت (Kaspar Schmidt)، وقد تناول الأناثة الحتمية في عمله "الذات وخاصيتها" (Der Einzige und sein Eigentum). انظر المعجم الفلسفي، جورج كلوس ومانفرد بور، برلين ١٩٧٤

(Philosophisches Wörterbuch, herausgegeben von Georg Klaus und Manfred Buhr, Berlin, 1974.)

(١٤) التركيب (Synthese) هو الجمع بين الرأي (These) وضده (Antithese) في قول جديد يأخذ بأحسن ما في الرأيين، ويمزج أحدهما بالآخر، مستعينا على ذلك بوجهة نظر أعلى من وجهتيهما. فلا بد كما يقول هيغل من الصراع بين الأضداد، ولا بد كذلك، للوصول للحقيقة المطلقة، من اتحاد الأضداد وانسجامها. المعجم الفلسفي، مراد زهبة.

(١٥) Sören Kierkgard = سيرن كيركجور (هكذا ينطق في الدانمركية). موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي.

(١٦) معنى "الغير" أو "السوي" مضاد لمعنى "الأنا"، إلا أنه ضروري له، لأن الإنسان لا يدرك ذاته إلا إذا تصور وجود غيره، فإدراك وجود الغير ضروري إذا لإدراك وجود الذات. المعجم الفلسفي، يوسف كرم.

(١٧) "كوجيتو" (Cogito) لفظ لاتيني معناه "أفكر" يشار به إلى قول ديكارت "أنا أفكر، إذا أنا موجود" (Cogito ergo sum). ومعنى هذا القول إثبات وجود النفس من حيث هي موجود مفكر، والاستدلال على وجودها بفعلها الذي هو الفكر. المعجم الفلسفي، ج. كلاوس و م. بور، برلين ١٩٧٤.

(١٨) هذا المبدأ ورد في الأصل باللغة اللاتينية / "Credo quia absurdum est" وهو يعنى بالألمانية :

"Ich geaube , weil es widersinnig ist"

انظر المرجع السابق!

(١٩) نقديات "كانت" الثلاثة هي: " نقد العقل المحض"، و "نقد العقل العلمي"، و "نقد الحكم".

(٢٠) مدرسة ماربورج (Marburger Schule)، هي المدرسة المنطقية في الكانتية الجديدة نسبة إلى جامعة باسم تلك المدينة في جنوب ألمانيا.

(٢١) مدرسة بادن (Badische Schule)، أو يقال لها مدرسة جنوب غرب ألمانيا (Südwestdeutsche Schule)، هي المدرسة القيمية في الكانتية الجديدة.

انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، أ. م بوشنسكي، ترجمة د. عزت قرني، عالم المعرفة ١٦٥، الكويت ١٩٩٢، ص ١٥٣-١٥٧

[I.M. Bochenski, La Philosophie Contempopaine en Europe. Paris]

(٢٢) للشئ عند الفلاسفة المحدثين معنيان. أولهما واقعي معين، وثانيهما فلسفي مجرد، وهو يطلق عليه كانت اسم "الشئ بذاته" [Chose en soi = Ding an sich]

أى الشيء المطلق المستقل عن الظواهر الطبيعية، وعن صورها الموجودة بالفعل.
انظر المعجم الفلسفي، كلاوس. بور!

(٢٣) العماء (Chaos) هو الخلاء المظلم، وغير المحدود، المتقدم على وجه العالم؛ وهو أيضا حالة الفوضى والاضطراب التي تكون عليها عناصر الوجود، قبل أن تتناولها يد "الصانع" [Weltbaumeister, Wetschöpfer] [لدى ديكرت [Démurge] بالتنظيم والتنسيق. "العماء" هو أيضا "الهولي"، أى المادة اللامتشكلة المفروض أنها سبقت وجود الكون، وهو كذلك "اللاتكون"، وهو حالة الكون المختلطة قبل تكوينه. انظر المعاجم الفلسفية لكل من كلاوس، ووهبة، وصليبا!

(٢٤) يطلق لفظ "التضمن = Implikation" فى الفلسفة الحديثة على علاقة منطقية صورية بين حدين، بحيث يكون الثانى منهما لازما بالضرورة عن الأول.
انظر مراجع الهامش السابق!

(٢٥) الفينومينولوجيا، هى فلسفة الماهية، هى علم الظواهر المتعالى عند هوسرل. هذا العلم هو الطريقة التى توصل العقل بالتحليل المتتالى إلى محاذاة شطر الشعور المحض المستقل عن المعطيات التجريبية أو إلى محاذاة شطر (الأنا) فى سبيل تحديد بناء الأساسية وتبيين الخصائص الذاتية لكل ما يمكننا معرفته.

انظر كتاب التعريفات، الجرجانى، مصر ١٣٠٦هـ، نقلا عن معجم الفلسفة، صليبيا.

(٢٦) حالة القصدية: وحدة بين من يفكر وما يفكر فيه.

(٢٧) من الملاحظ وفرة المصطلحات ذات الأصل اليونانى عند هوسرل، هذان المصطلحان يونانيان، ويعودان، فى معانيهما الأصلية، إلى أرسطو وأفلاطون. وقد اختلف الباحثون فى نقلها إلى العربية، لذلك أثرنا تعريب الأصل اليونانى. يشير عبد الرحمن بدوى فى "موسوعة الفلسفة". إلى أن هوسرل يستعمل التعبير "نوتيسيس = Noesis" للدلالة على المضمونات الواقعية، بينما يستعمل اللفظ "نوتيميا = Noema" للدلالة على المضمونات غير الواقعية الموجودة فى الشعور. فالقصدية إذا مزيج من النوتيسيس (التعقل) والنوتيميا (المعقول). أما عزت قرنى فينقل رأى بوشنسكى إلى العربية قائلا: يُطلق هوسرل اسم "Noesis =

التفكير" على الجهة التى تهب الصورة لمادة التجارب القصديّة، واسم "Noema = الفكر" على مجموع المعطيات القائمة فى الإدراك الخالص".

(٢٨) "الرد" عند هوسرل إرجاع الشئ إلى حقيقته وتطهيره من اللواحق الزائدة عليه.

(٢٩) العنوان الكامل لعمل هوسرل: "أفكار لإيجاد فينومينولوجيا [ظاهراتية] وفلسفة فينومينولوجية"

(٣٠) عملية "الإبوخية" = Epoché أى "تعليق الحكم"، وهو ما يسميه هوسرل بالاسم اليونانى epoché (أى "التوقف"، حرفيا). انظر بوشنسكى ص ٢٣٢!

(٣١) الأخلاق النسبية هى مجموع قواعد السلوك المقررة فى زمان معين لمجتمع معين. نقول: أخلاق العرب، وأخلاق الفرس، وأخلاق الروم. أما الأخلاق المطلقة فهى مجموع قواعد السلوك الثابتة، التى تصلح لكل زمان ومكان. ويسمى العلم الذى يبحث فى هذه الأخلاق فلسفة الأخلاق (Ethik)، وهى الحكمة العملية التى تفسر معنى الخير والشر. انظر المعجم الفلسفي، صليبيا!

(٣٢) "إيروس = Eros" إله الحب عند اليونان. وإيروس أيضا هو الحب أو الرغبة الجنسية الشديدة. المعجم الفلسفي، كلاوس وبور !

(٣٣) "Gartenlaube" = التكمعية" مجلة دورية ألمانية صدرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وكانت واسعة الانتشار (وصل توزيع أحد أعدادها عام ١٨٧٥ إلى ٤٠٠ ألف نسخة) أسسها إرنست كيل (Ernst Keil) عام ١٨٥٣، واستمر صدورها حتى عام ١٩٤٣. "أسلوب التكمعية = Stil der Gartenlaube" أصبح يعنى التهكم والسخرية.

(٣٤) المحسوس يسمى أيضا الحسى، هو المنسوب إلى الحس، فهو عند المتكلمين ما يدرك بالحس الظاهرى، وعند الفلاسفة ما يدرك بالحس الظاهر والباطن. انظر المعجم الفلسفي، صليبيا!

(٣٥) الصيغة عند الفلاسفة هى العبارة الدقيقة التى تسمح بالاستنتاج. انظر ما سبق!

(٣٦) أهم مناهج الميتافيزيقا منهج الشفرات (Chiffrenlesen) الشفرة هي الوجود الذي يضعنا في حضور التعالي، دون أن يكون على التعالي أن يصير موجودا موضوعيا أو موجودا ذاتيا. ومن المستحيل أن نفصل في الشفرة ما بين الرمز والمرموز إليه. انظر بوشتسكي ص ٣١٦!

(٣٧) المقولة، هي المحمول، ووجه إطلاقها على المحمول كون المحمول في القضية مقولا على الموضوع، "وجميعها مقولات" وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات، أو المحمولات الأساسية التي يمكن إسنادها إلى كل موضوع، وعددها عند أرسطو عشرة، وهي:

- | | |
|---------------------|---------------------|
| ١- الجوهر | ٦- الزمان (المتى) |
| ٢- الإضافة | ٧- الوضع |
| ٣- الكم | ٨- الملك |
| ٤- الكيف | ٩- الفعل |
| ٥- المكان (الأين) | ١٠- الانفعال |

والمقولات عند إيمانويل كانت هي أربعة أجناس كبرى:

- | | |
|----------|------------|
| ١- الكم | ٣- الإضافة |
| ٢- الكيف | ٤- الجهة |

وعدد المقولات عند رينوفيه مختلف عن عددها عند كانت بالأنة يضيف إليها مقولتي الزمان والمكان انظر المعجم الفلسفي، كلاوس و بور !

(٣٨) التحليلات (أنالوطيقا) عند أرسطو هي المنطق الصوري. وهي قسمان: التحليلات الأولى وتشتمل على تحليل القياس، والتحليلات الثانية وتشتمل على المعرفة العلمية والبرهانية. انظر المعجم الفلسفي في صليبيا!

(٣٩) الإحيائية تعنى الأخذ بالتعليلات البيولوجية في تحليل الأوضاع الاجتماعية. انظر المعجم الفلسفي كلاوس و بور !

(٤٠) العكس استدلال مباشر يقوم على استنتاج قضية من قضية أخرى بتصوير الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً، مع بقاء السلب والإيجاب بحاله، والصدق والكذب بحاله. انظر المرجع السابق!

(٤١) الكيبرنيتك (Kybernetik)، (Cybernetics) (السيبرنيتكا، السبرانية)، أصل هذا اللفظ يوناني (Kubernétiké) وهو مشتق من لفظ (kubernan) ومعناه فن الحكم، أو التوجيه والإدارة ويطلق هذا اللفظ أيضاً على الأعمال التقنية التي يتم بها إنشاء آلات ذاتية الحركة شبيهة بالإنسان من حيث قدرتها على مراقبة نفسها بنفسها. انظر المرجع السابق!

(٤٢) هذا القول ذو أصل لاتيني:

" bi bene, ibi patria = wo es mir gut geht da ist mein vaterland " أينما يحسن حالي، يكون وطني "

(٤٣) "الهولي" لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة .

(٤٤) العرض الصريح (explicit = explizit) هو العرض الواضح، والظاهر، والبين، خلافاً للعرض الضمني، أو المستتر، أو المضمّر

(implicit = implizit)

(٤٥) الواحدية مذهب فلسفي يرد جميع الأشياء إلى مبدأ واحد، سواء أكان ذلك من ناحية الجوهر، أم من ناحية القوانين المنطقية، أو الطبيعية، أو الأدبية : ومذهب الواحدية مقابل لمذهب الاثنينية (Dualism) ومذهب التعدد، انظر المعجم الفلسفي كلاوس وبور!

(٤٦) كورسيكا (koriska - la corse) جزيرة فرنسية في البحر المتوسط شمالي سردينية موطن بونابرت. باعها جنوى (Genova) بفرنسا ١٧٦٨. احتلتها القوات الإيطالية (١٩٤٢ - ١٩٤٣) صارت تتمتع بنظام حكم خاص ١٩٩١ .

(٤٧) العلم الوضعي لا يبحث عن العلل الأولى للأشياء. ولا عن غايتها النهائية، بل يبحث عن الظواهر الواقعية، ويعمل على ربطها بعضها ببعض بعلامات مباشرة. انظر المرجع السابق!

(٤٨) السلبي هنا نقيض الإثباتي، أو نقيض الوضعي انظر المرجع السابق!

(٤٩) الذرائعية أو الأدواتية .

(٥٠) يطلق اصطلاح "الفلسفة الدائمة"، على القول أن المبادئ الأساسية التي

تتضمنها مذاهب الفلاسفة تُولف تراثًا إنسانيًا متصلًا على الرغم من التعارض الظاهر بينها. انظر المرجع السابق!

(٥١) كوبيدون (Cupidon) إله الحب عند الرومان، هو إيروس عند اليونان

(٥٢) معنى هذا اللفظ عند أفلاطون الإلهام الإلهي، وهو يدل عنده على تأمل

الفيلسوف، ويطوله المحارب وإلهام الشاعر. انظر المرجع السابق!

(٥٣) تطلق "اللحظة" عند الفلاسفة على كل مرحلة من مراحل التحول

المادي، أو النفسي، أو الاجتماعي، أو الجدلي. ذلك هو المعنى الذي أخذ به هيجل. انظر المرجع السابق!

(٥٤) فلسفة البناء الفرنسية (Postsrukturalismus) تقترب من فلسفة الحياة

لدى نيتشه ومن الفلسفة الوضعية. انظر المرجع السابق!

(٥٥) التصوير التلهيلي تصوير انفعالي تأييدا لمشروع برلماني وذلك

بالتصفيق والهتاف وليس بإحصاء الأصوات.

(٥٦) يقترب هذا مما قاله كارناب: "إن الميتافيزيقيين موسيقيون بغير موهبة

موسيقية، أو شعراء يفتقرون إلى الملكة الشعرية." انظر موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ص ٢٥١.

(٥٧) "التحقيق" عند قدماء الفلاسفة إثبات المسألة بدليلها. و"التحقيق" في

الطريقة التجريبية هو كل ما يقوم به العالم من أعمال لامتحان النظرية. انظر المعجم الفلسفي، كلاوس و بور.

(٥٨) "الأبستمولوجيا" لفظ مركب من لفظين: أحدهما Episteme وهو العلم،

والآخر logos وهو النظرية أو الدراسة، فهمني "الأبستمولوجيا" إذا نظرية العلوم أو فلسفة العلوم، انظر المرجع السابق

- (٥٩) (التحليلات = أنالوطيقا = Analytik) عند أرسطو هي المنطق
الصورى، وهي قسمان: التحليلات الأولى وتشتمل على تحليل القياس، والتحليلات
الثانية وتشتمل على شروط المعرفة العلمية. انظر المرجع السابق!
- (٦٠) الفطرة السليمة "common sense"، حكم متحرر على الأشياء وبصورة
صائبة. انظر المرجع السابق!
- (٦١) "البنية" عند الفلاسفة ترتيب الأجزاء المختلفة التى يتألف منها الشيء،
وقد تميزت لدى فرنسا فى الستينيات، انظر المرجع السابق!
- (٦٢) "مبنى" أى من حيث المبادئ، التى تتوقف عليها مسائل العلم، ولا
تحتاج إلى البرهان (تعريفات الجرجانى)، انظر المرجع السابق!

فهرس المصادر والمراجع

يشمل الفهرس فى الجزء (أ) كل المصادر الواردة، وفى الجزء (ب) بعض العروض العامة للفلسفة الحديثة. بسبب اختلاف مواضع نصوص أعمال من تم الرجوع إليهم من مؤلفين، فإن تلك الأعمال ترد أحيانا عن طريق طبعات منفردة، وأحيانا أخرى عن طريق طبعات كاملة، وحينئذ يتم ذكر الجزء فقط. تاريخ السنين بين أقواس يعنى الطبعة الأولى، وإذا اختلف هذا مع تاريخ طبعة النصوص المترجمة ذات الأصل الانجلىزى أو الفرنسى، تعنى تاريخ صدور الأصل. ترتكز الاستشهادات على المقصود فى السياق من أجل فهم فلسفة المؤلفين. فى هذا الصدد تدل الأرقام الحربية على صفحات الأعمال، والأرقام الرومانية على صفحات مقدمات تلك الأعمال. أجزاء الأعمال ترد أيضا بالأرقام الرومانية، أما الاستشهاد من عمل فيتجنشتاين "Tractatus" فإنه يحمل كالمعتاد رقم الجملة التى ورد فيها.

(أ) المصادر

Adorno, Thedor W.:

- (zusammen mit Max Horkheimer) Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1944). Gesammelte Schriften. Bd. III. Frankfurt/ Main 1981.
- Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (1951). Gesammelte Schriften. Bd. IV. Frankfurt/ Main 1980.
- Wozu noch Philosophie (1962), In: Gesammelte Schriften. Bd. X/2. Frankfurt/ Main 1977.
- Negative Dialektik (1966). Gesammelte Schriften. Bd. VI. 3. Aufl. Frankfurt/ Main 1984.
- Philosophische Terminologie. Bd. I. Frankfurt/Main 1973.

Bloch, Ernst:

- Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel (1951). Gesamtausgabe. Bd. VII. Frankfurt/ Main 1962.

- Über den Begriff Weisheit (1953). In: Gesamtausgabe. Bd. X. Frankfurt/ Main 1969.

- Was ist Philosophie, als suchend und versucherisch? (1955) In: Gesamtausgabe. Bd. X. Frankfurt/ Main 1969.

- Das Prinzip Hoffnung (1959). Gesamtausgabe. Bd. V. Frankfurt/ Main 1959.

- Tübinger Einleitung in die Philosophie (1963/64). Gesamtausgabe. Bd. XIII. Frankfurt/ Main 1970.

Brentano, Franz:

- Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg 1862.

Carnap, Rudolf:

- Der logische Aufbau der Welt (1928). 5. Aufl. Frankfurt/ Main, Berlin und Wien 1979.

- Logische Syntax der Sprache (1934). 2. Aufl. Wien und New York 1968. Cohen, Hermann:

- System der Philosophie. I. Teil: Logik der reinen Erkenntnis (19·2). 2. Aufl. Berlin 1914.

- Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1991). 2. Aufl. Köln 1959.

- Die Geisteswissenschaften und die Philosophie (1913). Im Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte. Bd. L. Berlin 1928.

Dilthey, Wilhelm:

- Das Wesen der Philosophie (1907). In: Gesammelte Schriften. Bd. V. Stuttgart 1957.

Engels, Friedrich:

- Lagen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft (1877/78). In: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke. Bd. XX. Berlin 1973.

Feuerbach, Ludwig:

- Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842). In: Gesammelte Werke. Bd. IX. 2. Aufl. Berlin 1982.

- Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843). In: Gesammelte Werke. Bd. IX. 2. Aufl. Berlin 1982.

Feyerabend, Paul K.:

- Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie (engl. 1975). Frankfurt/ Main 1976.

Frege, Gottlob:

- Begriffsschrift (1879). In: Begriffsschrift und andere Aufsätze. 2. Aufl. Hildesheim 1964.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:

- Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt/ Main. 1970 ff.

Heidegger, Martin:

- Sein und Zeit (1927). Gesamtausgabe. Bd. II. Frankfurt/ Main 1977.

- Grundprobleme der Phänomenologie (1927). In: Gesamtausgabe. Bd. XXIV, Frankfurt/ Main 1975.

- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Breslau 1933.
- Deutsche Studenten (3. 11. 1933). In: Guido Schneeberger: Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern 1962.
- Grundfragen der Philosophie (1937/38). Gesamtausgabe. Bd. XLV. Frankfurt/ Main 1984.
- Brief über den Humanismus (1949). In: Gesamtausgabe. Bd. IX. Frankfurt/ Main 1976.
- Was heißt Denken? (1952). In: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954.
- Einführung in die Metaphysik (1953). Gesamtausgabe. Bd. XL. Frankfurt/ Main 1983.
- Wissenschaft und Besinnung. In: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954.
- Was ist das – die Philosophie? (1956). 5. Aufl. Pfullingen 1972.
- Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964). In: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1969.
- Phänomenologie und Theologie (1969). In: Gesamtausgabe. Bd. IX. Frankfurt/ Main 1976.
- Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Gesamtausgabe. Bd. XXXI. Frankfurt/ Main 1982.

Horkheimer, Max:

- Traditionelle und kritische Theorie (1937). In: Gesammelte Schriften. Bd. IV. Frankfurt/ Main 1988.
- Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie (1940). In: Gesammelte Schriften. Bd. IV. Frankfurt/ Main 1988.

- (zusammen mit Theodor W. Adorno) Dialektik der Aufklärung (1944). In: Gesammelte Schriften. Bd. V. Frankfurt/ Main 1987.

- Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (1967). In: Gesammelte Schriften. Bd. VI. Frankfurt/ Main 1991.

Husserl, Edmund:

- Philosophie der Arithmetik (1891). I usserlianen. Bd. XII. Den Haag 1970.

- Logische Untersuchungen (1900/1901). Husserliana. Bd. XVIII-XIX/2. 2. Aufl. Den Haag 1975.

- Die Idee der Phänomenologie (1907). Husserliana. Bd. II. 2. Aufl. Den Haag 1973.

- Philosophie als strenge Wissenschaft (1911) In: Husserliana. Bd. XXV. Dordrecht, Boston, Lancaster 1987.

- Ideen zu einer reinen Phänomenologie (1913). Husserliana. Bd. III/1 und III/2.3. Aufl. Den Haag 1976.

- Formale und transzendente Logik (1929). Husserliana. Bd. XVII. Den Haag 1974.

- Cartesianische Meditationen (fr. 1931, dt. 1950). Husserliana. Bd. I. Den Haag 1950.

- Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie (1935) In: Husserliana. Bd. VI. 2. Aufl. Den Haag 1962.

- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Teildruck 1936). Husserliana. Bd. VI. 2. Aufl. Den Haag 1962.

Jaspers, Karl:

- Allgemeine Psychopathologie (1905). 5. Aufl. Berlin 1948.
- Psychologie der Weltanschauungen (1919). 5. Aufl. Berlin 1960.
- Philosophie (1931). 2. Aufl. Berlin; Göttingen und Heidelberg 1948.
- Die geistige Situation der Zeit (1931). 5. Aufl. Berlin 1949.
- Vernunft und Existenz (1935). 4. Aufl. München 1960.
- Existenzphilosophie (1938). 2. Aufl. Berlin 1956.
- Von der Wahrheit. München 1947.
- Einführung in die Philosophie (1950). 1., Aufl. München 1969.

Kierkegaard, Sören:

- Werke in 36 Abteilungen. Düsseldorf 1950 ff.

Kuhn, Thomas:

- Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (engl. 1962, dt. 1973).

Marx, Karl:

- Aus den Vorarbeiten zur Dissertation. In: Frühe Schriften. Bd. 1.2. Aufl. Darmstadt 1971.

- Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843/44). In: Frühe Schriften. Bd. 1.2. Aufl. Darmstadt 1971.

- Thesen über Feuerbach. In: Frühe Schriften. Bd. II. Darmstadt 1971.

- Zur Judenfrage (1843). In: Frühe Schriften. Bd. 1. 2. Aufl. Darmstadt 1971.

Natorp, Paul:

- Philosophische Propädeutik. Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie. Marburg 1903.

- Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. Göttingen 1911.

- Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien. Bd. II: Die Seele des Deutschen. Jena 1918.

- Philosophische Systematik. Hamburg 1958.

Nietzsche, Friedrich:

- Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874), In: Werke, Bd. I. München 1954.

- Schopenhauer als Erzähler (1874). In: Werke. Bd. I. München 1954.

- Die fröhliche Wissenschaft (1882/86). In; Werke. Bd. II. München 1955.

- Jenseits von Gut und Böse (1886). In: Werke Bd. II. München 1955.

Popper, Karl:

- Logik der Forschung (1934), 4. Aufl. Tübingen 1971.

- Das Elend des Historizismus (engl. 1944/45, dt. 1965). Tübingen 1965.

- Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (engl. 1945, dt. 1957, 7. Aufl. Tübingen 1992.

- Über die Möglichkeit der Erfahrungswissenschaft und der Metaphysik. In: Ratio. Heft 2. Frankfurt/ Main 1957/58.

- Wie ich die Philosophie sehe (gestohlen von Fritz Waismann und von einem der ersten Mondfahrer) (1978), In: Auf der Suche nach einer

besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren. München und Zürich 1984.

Rickert, Heinrich:

- System der Philosophie. Teil I: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen 1921.

- Grundprobleme der Philosophie. Methodologie, Ontologie, Anthropologie. Tübingen 1934.

Scheler, Max:

- Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werterthik (1913/16). Gesammelte Werke. Bd. II. 5. Aufl. Bern und München 1966.

- Vom Ewigen im Menschen (1921). Gesammelte Werke. Bd. V. 4. Aufl. Bern 1954.

- Philosophische Weltanschauung (1928). In: Gesammelte Werke. Bd. IX. Bern und München 1976.

Schlick, Moritz:

- Die Wende der Philosophie. In: Erkenntnis. Bd. 1: 1930-1931. Leipzig 1931.

Schopenhauer, Arthur:

- Die Welt als Wille und Vorstellung (Bd. I 1819, Bd. II 1844). Sämtliche Werke. Bd. I und II. München 1911.

- Parerga und Paralipomena I und II (1851). In: Sämtliche Werke. Bd. IV und V. München 1913.

Windelband, Wilhelm:

- Was ist Philosophie? (1884). In: Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie. Bd. 1.4. Aufl. Tübingen 1911.

Wittgenstein, Ludwig:

- Tractatus logico-philosophicus (1921). In: Schriften. Bd. I. Frankfurt/ Main 1960.

- Philosophische Untersuchungen (1958): In: Schriften. Bd. I. Frankfurt/ Main 1960.

- Coreth, Emerich u.a.: Philosophie des 20. Jahrhunderts. Stuttgart 1986. Fellmann, Ferdinand (Hg.): Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert. Reinbek 1996.
- Fleischer, Margot (Hg.): Philosophen des 20. Jahrhunderts (1990). Eine Einföhrung. 2. Aufl. 1992.
- Hügh, Anton und Paul Lübcke (Hg.): Philosophie im 20. Jahrhundert. 2 Bände. Hamburg 1992.
- Lehmann, Gerhard: Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Stuttgart 1943.
- Geschichte der Philosophie VIII u. IX. Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I u. II. Berlin 1953.
- Geschichte der Philosophie X u. XI. Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts I u. II. Berlin 1953 u. 1960.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.): Philosophie der Gegenwart. In Einzeldarstellungen. Von Adorno bis v. Wright. Stuttgart 1991.
- Noack, Hermann: Die Philosophie Westeuropas. Darmstadt 1962.
- Plümacher, Martina: Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland. Reinbek 1996.
- Schnädelbach, Herbert: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt/ Main 1983.
- Speck, Josef: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart I-VI. Göttingen 1972-84.

- Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der
Gegenwartsphilosophie. Stuttgart 1960.

فهرس الأعلام

Adorno, Theodor W.	- أدورنو (1903 - 1٩٦٩)
Aristoteles	- أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م)
Platon	- أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م)
Engels, Friedrich	- إنجلس (1820 - 1٨٩٥)
Berkeley, George	- بركلي (١٦٨٥ - 1٧٥٣)
Brentano, Franz	- برنتانو (١٨٣٨ - 1٩1٧)
Plato	- بلاتون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م)
Planck, Max	- بلنك (1٨٥٨ - 1٩٤٧)
Bloch, Ernst	- بلوخ (1٨٨٥ - 1٩٧٧)
Popper, Karl	- بوبر (1902 - 1٩٩٤)
Buddha	- بوذا (560 - 480 ق.م)
Bacon, Francis	- بيكون (١٥٦١ - 1٦٢٦)
Descartes, Rene	- ديكارت (١٥٩٦ - 1650)
Dilthey, Wilhelm	- ديلتاي (١٨٣٣ - 1٩11)
Dühring, Karl Eugen	- ديورنج (١٨٣٣ - 1٩1٢)
Russel, Bertrand	- راسل (1٨٧٢ - 1٩٧٠)
Reichenbach, Hans	- ريشينباخ (١٨٩١ - 1٩٥٣)
Rickert, Heinrich	- ريكرت (١٨٦٣ - 1٩٣٦)

Sartre, Jean-Paul [Sartre]	- سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠)
Spinoza, Baruch de	- إسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧)
Sokrates	- سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م)
Stirner, Max	- شتيرنر (١٨٠٦ - ١٨٥٦)
Scheler, Max	- شلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨)
Schelling, Friedrich Wihlelm Joseph	- شلنج (١٧٨٥ - ١٨٥٤)
Schleiermacher, Friedrich	- شليرمخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤)
Schlick, Moritz	- شليك (١٨٨٢ - ١٩٣٦)
Schopenhauer, Arthur	- شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠)
Frege, Gottlob	- فرجا (١٨٤٨ - ١٩٢٥)
Wolf, Christian	- فولف (١٦٧٩ - ١٧٥٤)
Feuerbach, Ludwig	- فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢)
Wittgenstein, Ludwig	- فيتجنشتاين (١٨٨٩ - ١٩٥١)
Feyerabend, Paul	- فيرآبند (١٩٢٤ - ١٩٩٤)
Fichte, Johan Gottlieb	- فيشته (١٧٦٢ - ١٨١٤)
Windelband, Wilhelm	- فيندلبند (١٨٤٨ - ١٩١٥)
Carnap, Rudolf	- كارناب (١٨٩١ - ١٩٧٠)
Kant, Immanuel	- كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤)
Kuhn, Thomas	- كون (١٩٢٢ - ١٩٩٦)
Cohen, Hermann	- كوهن (١٨٤٢ - ١٩١٨)
Kierkegaard, Däne Sören	- كيركجار (١٨١٣ - ١٩٥٥)

Locke, John	- لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤)
Leipniz, Gottfried Wihelm	- ليبنتس (١٦٤٦ - ١٧١٦)
Mach, Ernst	- ماخ (١٨٣٨ - ١٩١٦)
Marx, Karl	- ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣)
Natorp, Paul	- ناترب (١٨٥٤ - ١٩٢٤)
Neurath, Otto	- نويرات (١٨٨٢ - ١٩٤٥)
Nietzsche, Friedrich	- نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠)
Newton, Sir Issac	- نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧)
Habermas, Jürgen	- هابرماس (- ١٩٢٩)
Horkheimer, Max	- هوركهايمر (١٨٩٥ - ١٩٧٣)
Husserl, Edmund	- هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨)
Hegel, Geotg Wilhelm Friedrich	- هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١)
Heidegger, Martin	- هايدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦)
Hume, David	- هيوم (١٧١١ - ١٧٦)
Jaspers, Karl	- ياسبرز (١٨٨٣ - ١٩٦٩)

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

- ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالمين .
- ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

- | | | |
|--|------------------------------|--|
| أحمد درويش | جون كوين | ١- اللغة العليا |
| أحمد فؤاد بليغ | ك. مادهو باننيكار | ٢- الوثنية والإسلام (ط١) |
| شوقى جلال | جورج جيمس | ٣- التراث المسروق |
| أحمد الحضرى | انجا كاريتتيكوبا | ٤- كيف تتم كتابة السيناريو |
| محمد علاء الدين منصور | إسماعيل فصيح | ٥- ثريا فى غيبوبة |
| سعد مصلوخ ووفاء كامل فايد | ميلكا إقيتش | ٦- اتجاهات البحث اللسانى |
| يوسف الأنطكى | لوسيان غولدمان | ٧- العلوم الإنسانية والفلسفة |
| مصطفى ماهر | ماكس فريش | ٨- مشعلو الحرائق |
| محمود محمد عاشور | أندرو. س. جودى | ٩- التفيرات البيئية |
| محمد منقسم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى | جيرار جينيت | ١٠- خطاب الحكاية |
| هناء عبد الفتاح | فيسوافا شيمبوريسكا | ١١- مختارات شعرية |
| أحمد محمود | ديفيد براونستون وأيرين فرانك | ١٢- طريق الحرير |
| عبد الوهاب غلوب | روبرتسن سميث | ١٣- ديانة الساميين |
| حسن الموبن | جان بيلمان نويل | ١٤- التحليل النفسى للأب |
| أشرف رفيق عفيقى | إدوارد لوسى سميث | ١٥- الحركات الفنية منذ ١٩٤٥ |
| بإشراف: أحمد عثمان | مارتن برنال | ١٦- أثنية السوداء (ج١) |
| محمد مصطفى بدوى | فيليب لاركين | ١٧- مختارات شعرية |
| طلعت شاهين | مختارات | ١٨- الشعر التسائى فى أمريكا اللاتينية |
| نعيم عطية | جورج سفيريس | ١٩- الأعمال الشعرية الكاملة |
| يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح | ج. ج. كراوثر | ٢٠- قصة العلم |
| ماجدة العنانى | صمد بهرنجى | ٢١- خوذة وألف خوذة وقصص أخرى |
| سيد أحمد على الناصرى | جون أنتيس | ٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين |
| سعيد توفيق | هانز جيورج جادامر | ٢٣- تجلى الجميل |
| بكر عباس | باتريك بارندر | ٢٤- ظلال المستقبل |
| إبراهيم الدسوقى شتا | مولانا جلال الدين الرومى | ٢٥- مثنوى |
| أحمد محمد حسين هيكل | محمد حسين هيكل | ٢٦- دين مصر العام |
| بإشراف: جابر عصفور | مجموعة من المؤلفين | ٢٧- التنوع البشرى الخلاق |
| منى أبو سنة | جون لوك | ٢٨- رسالة فى التسامح |
| بدر الديب | جيمس ب. كارس | ٢٩- الموت والوجود |
| أحمد فؤاد بليغ | ك. مادهو باننيكار | ٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢) |
| عبد الستار الطلوجى وعبد الوهاب غلوب | جان سوفاجيه - كلود كايين | ٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى |
| مصطفى إبراهيم فهمى | ديفيد روب | ٣٢- الانقراض |
| أحمد فؤاد بليغ | أ. ج. هوبكنز | ٣٣- التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية |
| حصاة إبراهيم المنيف | روجر ألن | ٣٤- الرواية العربية |
| خليل كلفت | پول ب. ديكسون | ٣٥- الأسطورة والحدائق |
| حياة جاسم محمد | والاس مارتن | ٣٦- نظريات السرد الحديثة |

جمال عبد الرحيم	بريجيت شيفر	واحة سيوة وموسيقاها	٣٧-
أنور مغيث	ألن تورين	نقد الحدائق	٣٨-
منيرة كروان	بيتر والكوت	الحسد والإغريق	٣٩-
محمد عيد إبراهيم	أن سكستون	قصائد حب	٤٠-
عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد	بيتر جران	ما بعد المركزية الأوروبية	٤١-
أحمد محمود	بنجامين بارير	عالم ماك	٤٢-
المهدى أخريف	أوكتافيو پاث	اللهب المزوج	٤٣-
مارلين تادرس	ألدوس هكسلى	بعد عدة أصياف	٤٤-
أحمد محمود	روبرت دينيا وجون فاين	التراث المغنور	٤٥-
محمود السيد على	بابلو نيرودا	عشرون قصيدة حب	٤٦-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج١)	٤٧-
ماهر جويجاتى	فرانسوا بوما	حضارة مصر الفرعونية	٤٨-
عبد الوهاب علوب	ه . ت . نوريس	الإسلام فى البلقان	٤٩-
محمد براءة وعثمانى الميلود ويوسف الأتلكى	جمال الدين بن الشيخ	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	٥٠-
محمد أبو العطا	داريو بيانوبيا وخ . م . بينياليستى	مسار الرواية الإسبانية الأمريكية	٥١-
لطفى فطيم وعادل دمرداش	ب . نوفاليس وس . روجسيفيتز ووجر بيل	العلاج النفسى التدمعى	٥٢-
مرسى سعد الدين	أ . ف . ألتجتون	الدراما والتعليم	٥٣-
محسن مصيلحى	ج . مايكل والتون	المفهوم الإغريقى للمسرح	٥٤-
على يوسف على	جون بولكنجهوم	ما وراء العلم	٥٥-
محمود على مكى	فديريكو غرسية لوركا	الأعمال الشعرية الكاملة (ج١)	٥٦-
محمود السيد و ماهر البيوطى	فديريكو غرسية لوركا	الأعمال الشعرية الكاملة (ج٢)	٥٧-
محمد أبو العطا	فديريكو غرسية لوركا	مسرحيتان	٥٨-
السيد السيد سهيم	كارلوس مونيث	المحيرة (مسرحية)	٥٩-
صبرى محمد عبد الفنى	جوهانز إيتين	التصميم والشكل	٦٠-
بإشراف : محمد الجوهري	شارلوت سيمور - سميث	موسوعة علم الإنسان	٦١-
محمد خير البقاعى	رولان بارت	لذة النص	٦٢-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢)	٦٣-
رمسيس عوض	ألان وود	برتراند راسل (سيرة حياة)	٦٤-
رمسيس عوض	برتراند راسل	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	٦٥-
عبد اللطيف عبد الحليم	أنطونيو جالا	خمس مسرحيات أندلسية	٦٦-
المهدى أخريف	فرناندو بيسوا	مختارات شعرية	٦٧-
أشرف الصباغ	فالنتين راسبوتين	نناشا العجوز وقصص أخرى	٦٨-
أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى	عبد الرشيد إبراهيم	العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	٦٩-
عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد	أوخينيو تشانج رودريجت	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	٧٠-
حسين محمود	داريو فو	السيدة لا تصلح إلا للرمى	٧١-
فؤاد مجلى	ت . س . إليوت	السياسى العجوز	٧٢-
حسن ناظم وعلى حاكم	چين ب . تومبكنز	نقد استجابة القارئ	٧٣-
حسن بيومى	ل . ا . سيمينوفنا	صلاح الدين والمماليك فى مصر	٧٤-

أحمد درويش	أندريه موروا	٧٥- فن التراجم والسير الذاتية
عبد المقصود عبد الكريم	مجموعة من المؤلفين	٧٦- جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	٧٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)
أحمد محمود ونورا أمين	رونالد روبرتسون	٧٨- العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية
سعيد الغانمي وناصر حلاوى	بوريس أوسبنسكى	٧٩- شعرية التأليف
مكارم القمرى	ألكسندر بوشكين	٨٠- بوشكين عند «نافورة الدموع»
محمد طارق الشرقاوى	بندكت أندرسن	٨١- الجماعات المتخيلة
محمود السيد على	ميجيل دى أونامونو	٨٢- مسرح ميجيل
خالد المعالي	غوتفريد بن	٨٣- مختارات شعرية
عبد الحميد شبحه	مجموعة من المؤلفين	٨٤- موسوعة الأدب والنقد (ج١)
عبد الرازق بركات	صلاح زكى أقطاى	٨٥- منصور الحلاج (مسرحية)
أحمد فتحى يوسف شتا	جمال مير صادقى	٨٦- طول الليل (رواية)
ماجدة العناني	جلال آل أحمد	٨٧- نون والقلم (رواية)
إبراهيم الدسوقى شتا	جلال آل أحمد	٨٨- الابتلاء بالغرب
أحمد زايد ومحمد محيى الدين	أنتونى جيندز	٨٩- الطريق الثالث
محمد إبراهيم مبروك	بورخيس وآخرون	٩٠- وسم السيف وقمصن أخرى
محمد هناء عبد الفتاح	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	٩١- المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق
نادية جمال الدين	كارلوس ميجيل	٩٢- نواب بمضامين المسرح الإسباني المعاصر
عبد الوهاب غلوب	مايك فينرستون وسكوت لاش	٩٣- محدثات العولمة
فوزية الشماوى	صمويل بيكيت	٩٤- مسرحيتا الحب الأول والصحبة
سرى محمد عبد اللطيف	أنطونيو بويرو بايخو	٩٥- مختارات من المسرح الإسباني
إيوار الخراط	نخبة	٩٦- ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى
بشير السباعى	قرنان برودل	٩٧- هوية فرنسا (مج١)
أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	٩٨- الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى
إبراهيم قنديل	ديفيد روينسون	٩٩- تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)
إبراهيم فتحى	بول هيرست وجراهام تومبسون	١٠٠- مساطة العولمة
رشيد بنحدو	بيرنار فاليط	١٠١- النص الروائى: تقنيات ومناهج
عز الدين الكتانى الإدريسى	عبد الكبير الخطيبى	١٠٢- السياسة والتسامح
محمد بنيس	عبد الوهاب المؤدب	١٠٣- قبر ابن عربى يليه آباء (شعر)
عبد الغفار مكاوى	برتولت بريشت	١٠٤- أوبرا ماهوجنى (مسرحية)
عبد العزيز شبيل	جيرارچينيت	١٠٥- مدخل إلى النص الجامع
أشرف على دعود	ماريا خيسوس روبييرامتى	١٠٦- الأدب الأندلسى
محمد عبد الله الجعيدى	نخبة من الشعراء	١٠٧- سررة الفنان فى الشعر الأمريكى اللاتينى المعاصر
محمود على مكى	مجموعة من المؤلفين	١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى
هاشم أحمد محمد	چون يولوك وعادل درويش	١٠٩- حروب المياه
منى قطان	حسنه بيجوم	١١٠- النساء فى العالم التامى
ريهام حسين إبراهيم	فرانسس هيدسون	١١١- المرأة والجريمة
إكرام يوسف	أرلين علوى ماكليود	١١٢- الاحتجاج الهادئ

- ١١٣- راية التمرد سادى پلانت
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستقع رول شوينكا
١١٥- غرفة تخص المرء وحده فرچينيا وولف
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق) سينثيا تلمسون
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام ليلى أحمد
١١٨- النهضة النسائية فى مصر بث بارون
١١٩- النساء والأسرة وقرانتهن المطلق فى التاريخ الإسلامى أميرة الأزهرى سنبل
١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ليلى أبو لعد
١٢١- الليل الصغير فى كتابة المرأة العربية فاطمة موسى
١٢٢- نظام العبودية القديم والتمزج المثالى للجان جوزيف فوجت
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها الدولية أنيبل ألكسندرو فنابدولينا
١٢٤- الفجر الكانبي: توهم الرأسمالية العالمية چون جراى
١٢٥- التحليل الموسيقى سيدرك ثورپ ليفى
١٢٦- فعل القراءة فولفانج إيسر
١٢٧- إرهاب (مسرحية) صفاء فتحي
١٢٨- الأدب المقارن سوزان باسنيت
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة ماريا دولورس أسيس جاروته
١٣٠- الشرق يصعد ثانية أندريه جوندر فرانك
١٣١- مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى مجموعة من المؤلفين
١٣٢- ثقافة العملة مايك فيذرستون
١٣٣- الخوف من المرايا (رواية) طارق على
١٣٤- تشريع حضارة بارى ج. كيمب
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت ت. س. إليوت
١٣٦- فلاحو الباشا كينيث كوتو
١٣٧- متكرات ضابط فى العملة الفرنسية على مصر جوزيف مارى مواريه
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والنف أندريه جالوكسمان
١٣٩- باريسيفال (مسرحية) ريتشارد فاچنر
١٤٠- حيث تلقى الأنهار هيريت ميسن
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية مجموعة من المؤلفين
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل أ. م. فورستر
١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى ديرك لايدر
١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية) كارلو جولدونى
١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية) كارلوس فوينتس
١٤٦- الورقة الحمراء (رواية) ميچيل دى لبيس
١٤٧- مسرحيتان تانكريد بورست
١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية إنريكي أندرسون إمبرت
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأبونيس عاطف فضول
١٥٠- التجربة الإغريقية روبرت ج. ليتمان
- أحمد حسان
نسيم مجلى
سمية رمضان
نهاد أحمد سالم
منى إبراهيم وهالة كمال
ليس النقاش
بإشراق: روف عباس
مجموعة من المترجمين
محمد الجندى وإيزابيل كمال
منيرة كروان
أنور محمد إبراهيم
أحمد فؤاد بلبع
سمحة الخولى
عبد الوهاب علوب
بشير السباعى
أميرة حسن نويرة
محمد أبو العطا وآخرون
شوقى جلال
لويس بقطر
عبد الوهاب علوب
طلعت الشايب
أحمد محمود
ماهر شفيق فريد
سحر توفيق
كاميليا صبحى
وجيه سمعان عبد المسيح
مصطفى ماهر
أمل الجبورى
نعيم عطية
حسن بيومى
عدلى السمردى
سلامة محمد سليمان
أحمد حسان
على عبدالرؤف اليمبى
عبدالفقار مكواى
على إبراهيم منوقى
أسامة إسبر
منيرة كروان

بشير السباعي	فرنان برودل	١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)
محمد محمد الخطابي	مجموعة من المؤلفين	١٥٢- عدالة الهند وقصص أخرى
فاطمة عبدالله محمود	فيولين فانويك	١٥٣- غرام القراءة
خليل كلفت	فيل سليتر	١٥٤- مدرسة فرانكفورت
أحمد مرسي	نخبة من الشعراء	١٥٥- الشعر الأمريكي المعاصر
مى التلمساني	جى أنبال وآلان وأوديت ثيرمو	١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى
عبدالعزیز يقوش	النظامى الكنجوى	١٥٧- خسرو وشيرين
بشير السباعي	فرنان برودل	١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ٢)
إبراهيم فتحى	ديفيد هوكس	١٥٩- الأيديولوجية
حسين بيومى	بول إيرليش	١٦٠- آلة الطبيعة
زيدان عبدالحميد زيدان	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسباني
صلاح عبدالعزیز محجوب	يوحنا الأسوي	١٦٢- تاريخ الكنيسة
بإشراف: محمد الجوهري	جورجون مارشال	١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (ج ١)
نبيل سعد	جان لاكوثير	١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)
سهير المصادفة	أ. ن. أفاناسيفا	١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال)
محمد محمود أبوغدير	يشعياهو ليفمان	١٦٦- العلاقات بين المتدينين والظالمين في إسرائيل
شكرى محمد عياد	رايندرنات طاغور	١٦٧- في عالم طاغور
شكرى محمد عياد	مجموعة من المؤلفين	١٦٨- دراسات في الأدب والثقافة
شكرى محمد عياد	مجموعة من المؤلفين	١٦٩- إبداعات أدبية
بسام ياسين رشيد	ميجيل دليبيس	١٧٠- الطويق (رواية)
هدى حسين	فرانك بيجو	١٧١- وضع حد (رواية)
محمد محمد الخطابي	نخبة	١٧٢- حجر الشمس (شعر)
إمام عبد الفتاح إمام	ولتر ت. ستيس	١٧٣- معنى الجمال
أحمد محمود	إيليس كاشمور	١٧٤- صناعة الثقافة السوداء
وجيه سمعان عبد المسيح	لورينزو فيلشس	١٧٥- التلفزيون في الحياة اليومية
جلال البنا	توم تيتنبرج	١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية
حصه إبراهيم المنيف	هنرى تروايا	١٧٧- أنطون تشيخوف
محمد حمدي إبراهيم	نخبة من الشعراء	١٧٨- مختارات من الشعر اليوناني الحديث
إمام عبد الفتاح إمام	أيسوب	١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال)
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	١٨٠- قصة جاويد (رواية)
محمد يحيى	فنسنت ب. ليتش	١٨١- النقد الأدبي الأمريكي من الثلاثينات إلى الثمانينات
ياسين طه حافظ	و.ب. بيتس	١٨٢- العنف والتنمية (شعر)
فتحى العشرى	رينيه جيلسون	١٨٣- جان كوكو على شاشة السينما
دسوقي سعيد	هانز إبندورفر	١٨٤- القاهرة: حالة لا تنام
عبد الوهاب علوب	توماس تومسن	١٨٥- أسفار العهد القديم في التاريخ
إمام عبد الفتاح إمام	ميخائيل إيتوود	١٨٦- معجم مصطلحات هيجل
محمد علاء الدين منصور	بُرج علوى	١٨٧- الأرض (رواية)
بدر الديب	ألفين كرنان	١٨٨- موت الأدب

- ١٨٩- العمر والبصرة: مقالات في بلاغة النقد المعاصر پول دى مان
١٩٠- محاورات كوفوشسيوس كوفوشسيوس
١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى الحاج أبو بكر إمام وأخرون
١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (ج١) زين العابدين المراغى
١٩٣- عامل المنجم (رواية) بيتر أبراهامز
١٩٤- مفتارات من النقد الأنجلو-أمريكى الحديث مجموعة من النقاد
١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية) إسماعيل فصيح
١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية) فالنتين راسيوتين
١٩٧- سيرة الفاروق شمس العلماء شبلى النعمانى
١٩٨- الاتصال الجماهيرى إيرون إمري وأخرون
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية يعقوب لاندوا
٢٠٠- ضحايا التنمية: القاهرة والبدائل جيرمى سيبروك
٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة جوزايا رويس
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢) رينيه ويليك
٢٠٣- الشعر والشاعرية أطفاف حسين حالى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم زالمان شازار
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات لويجى لوقا كافاللى- سفورزا
٢٠٦- الهولوية تصنع علماء جديداً جيمس جلايك
٢٠٧- ليل أفريقي (رواية) رامون خوتاستندير
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى دان أوريان
٢٠٩- السرد والمسرح مجموعة من المؤلفين
٢١٠- مثنويات حكيم سنائى (شعر) سنائى الغزنوى
٢١١- فردينان بوسوسير جوناثان كلر
٢١٢- قصص الأمير مرزيان على لسان الحيوان مرزيان بن رستم بن شروين
٢١٣- مصر منذ قدم نابليون حتى رحيل عبدالناصر ريمون فلور
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع أنتونى جيندز
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢) زين العابدين المراغى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم مجموعة من المؤلفين
٢١٧- مسرحيتان طليعتان صمويل بيكيت وهارولد بينتر
٢١٨- لعبة الحجلة (رواية) خوليو كورتاثان
٢١٩- بقايا اليوم (رواية) كازو إيشجوروى
٢٢٠- الهولوية فى الكون بارى باركر
٢٢١- شعرية كفافى جريجورى جوزدائيس
٢٢٢- فرانز كافكا رونالد جراى
٢٢٣- العلم فى مجتمع حر باول فيرابند
٢٢٤- دمار يوغسلافيا برانكا ماجاس
٢٢٥- حكاية غريق (رواية) جابرييل جارتيا ماركيث
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى ديفيد هربت لورانس
- سعيد الغامى
محسن سيد فرجاني
مصطفى حجازى السيد
محمود علاوى
محمد عبد الواحد محمد
ماهر شفيق فريد
محمد علاء الدين منصور
أشرف الصباغ
جلال السعيد الحفناوى
إبراهيم سلامة إبراهيم
جمال أحمد الرقاى وأحمد عبد اللطيف حماد
فخزى لبيب
أحمد الانتصارى
مجاهد عبد المنعم مجاهد
جلال السعيد الحفناوى
أحمد هويدى
أحمد مستجير
على يوسف على
محمد أبو العطا
محمد أحمد صالح
أشرف الصباغ
يوسف عبد الفتاح فرج
محمود حمدى عبد الغنى
يوسف عبدالفتاح فرج
سيد أحمد على الناصرى
محمد محيى الدين
محمود علاوى
أشرف الصباغ
نادية البنهاوى
على إبراهيم منوفى
طلعت الشايب
على يوسف على
رفعت سلام
نسليم مجلى
السيد محمد نقادى
منى عبدالظاهر إبراهيم
السيد عبدالظاهر السيد
طاهر محمد على البربرى

- ٢٢٧- المسرح الإسباني في القرن السابع عشر خوسيه ماريا ديث بوركي
٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن جانيت وولف
٢٢٩- مآزق البطل الوحيد نورمان كيغان
٢٣٠- عن الذباب والقفران والبشر فرانسواز جاكوب
٢٣١- الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية) خايمي سالوم بيدال
٢٣٢- ما بعد المعلومات توم ستونير
٢٣٣- فكرة الاضمحلال في التاريخ الفريي أرثر هيرمان
٢٣٤- الإسلام في السودان ج. سينسر تريمنجهام
٢٣٥- ديوان شمس تبريزي (ج١) مولانا جلال الدين الرومي
٢٣٦- الولاية ميشيل شوبكيفيتش
٢٣٧- مصر أرض الوادي رويين فيدين
٢٣٨- العولة والتحرير تقرير لمنظمة الأكتاد
٢٣٩- العربي في الأدب الإسرائيلي جيلا رامراز - رايوخ
٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار كاي حافظ
٢٤١- في انتظار البرابرة (رواية) ج. م. كوتزي
٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض وليام إميسون
٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١) ليفي بروفنسال
٢٤٤- الغليان (رواية) لورا إسكيبيل
٢٤٥- نساء مقاتلات إليزابيتا أنيس وآخرين
٢٤٦- مختارات قصصية جابرييل جارتيا ماركيت
٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحدادة في مصر والتر أرمبرست
٢٤٨- حقول عدن الخضراء (مسرحية) أنطونيو جالا
٢٤٩- لغة التمرق (شعر) دراجو شتامبوك
٢٥٠- علم اجتماع العلوم دومنيك فينك
٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (ج٢) جوردون مارشال
٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية مارجو بدران
٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية ل. أ. سيمينوفا
٢٥٤- أقدم لك: الفلسفة ديف روينسون وجودي جروفز
٢٥٥- أقدم لك: أفلاطون ديف روينسون وجودي جروفز
٢٥٦- أقدم لك: ديكارت ديف روينسون وكريس جارات
٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة وليم كلي رايت
٢٥٨- الفجر سير أنجوس فريزر
٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمي عبر العصور نخبة
٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع (ج٢) جوردون مارشال
٢٦١- رحلة في فكر زكي نجيب محمود زكي نجيب محمود
٢٦٢- مدينة المعجزات (رواية) إدواردو مندوتا
٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن چون جرين
٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة هوراس وشلي
- السيد عبدالظاهر عبدالله
ماري تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
أمير إبراهيم العمري
مصطفى إبراهيم فهمي
جمال عبدالرحمن
مصطفى إبراهيم فهمي
طلعت الشايب
فؤاد محمد عكود
إبراهيم الدسوقي شتا
أحمد الطيب
عنايات حسين طلعت
ياسر محمد جادالله وعربي مديولي أحمد
نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
صلاح محجوب إدريس
إيتسام عبدالله
صبري محمد حسن
بإشراف: صلاح فضل
نادية جمال الدين محمد
توفيق على منصور
على إبراهيم منوفي
محمد طارق الشراوي
عبداللطيف عبدالعليم
رفعت سلام
ماجدة محسن أباطة
بإشراف: محمد الجوهري
على بدران
حسن بيومي
إمام عبد الفتاح إمام
إمام عبد الفتاح إمام
إمام عبد الفتاح إمام
محمود سيد أحمد
عبادة كحيلة
فاروجان كانانجيان
بإشراف: محمد الجوهري
إمام عبد الفتاح إمام
محمد أبو العطا
على يوسف على
لويس عوض

- ٢٦٥- روايات مترجمة أرسكار وايلد وصمويل جونسون
٢٦٦- مدير المدرسة (رواية) جلال آل أحمد
٢٦٧- فن الرواية ميلان كونديرا
٢٦٨- ديوان شمس تيريزي (ج٢) مولانا جلال الدين الرومي
٢٦٩- وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١) وليم جيفور بالجريف
٢٧٠- وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج٢) وليم جيفور بالجريف
٢٧١- الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ توماس سى. باترسون
٢٧٢- الأديرة الأثرية في مصر سى. سى. والترز
٢٧٣- الأصول الاجتماعية والثقافية لعمرة عربى في مصر جوان كول
٢٧٤- السيدة باربارا (رواية) رومولو جاييجوس
٢٧٥- د. س. إليوت شاعرًا وثانًا وكتائبًا مسرحيًا مجموعة من النقاد
٢٧٦- فنون السينما مجموعة من المؤلفين
٢٧٧- الجنينات والصراع من أجل الحياة براين فورد
٢٧٨- البدايات إسحاق عظيموف
٢٧٩- الحرب والباردة الثقافية ف. س. سوندرز
٢٨٠- الأم والنصيب وقصص أخرى بريم شند وأخرون
٢٨١- الفردوس الأعلى (رواية) عبد الحليم شرر
٢٨٢- طبيعة العلم غير الطبيعية لويس وولبرت
٢٨٣- السهل يحترق وقصص أخرى خوان رولفو
٢٨٤- هرقل مجنونًا (مسرحية) يوربيديس
٢٨٥- رحلة خواجه حسن نظامي الدهلوي حسن نظامي الدهلوي
٢٨٦- سياحت نامة إبراهيم بك (ج٢) زين العابدين المراهي
٢٨٧- الثقافة والعولة والنظام العالمي أنتوني كنج
٢٨٨- الفن الروائي ديفيد لودج
٢٨٩- ديوان منوچهرى الدامغانى أبو نجم أحمد بن قوص
٢٩٠- علم اللغة والترجمة جورج مونان
٢٩١- تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج١) فرانتشسكو رويس رامون
٢٩٢- تاريخ المسرح الإسباني في القرن العشرين (ج٢) فرانتشسكو رويس رامون
٢٩٣- مقدمة للأدب العربى روجر آلن
٢٩٤- فن الشعر يوالو
٢٩٥- سلطان الأسطورة جوزيف كامبل وييل موريز
٢٩٦- مكبث (مسرحية) وليم شكسبير
٢٩٧- فن النحو بين اليونانية والسريانية نيونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازي
٢٩٨- مأساة العبيد وقصص أخرى نخبة
٢٩٩- ثورة في التكنولوجيا الحيوية جين ماركس
٣٠٠- لسطورة بروسشوس في الألفية الإنجليزية والفرنسية (١٩٠٠) لويس عوض
٣٠١- لسطورة بروسشوس في الألفية الإنجليزية والفرنسية (١٩٠٠) لويس عوض
٣٠٢- أقدم لك: فنجنشتين جون هيتون وجودى جروفز
٣٠٣- إمام عبد الفتاح إمام

إمام عبد الفتاح إمام	جين هوب ويورن فان لون	أقدم لك: بوذا	٣٠٢-
إمام عبد الفتاح إمام	ريوس	أقدم لك: ماركس	٣٠٤-
صلاح عبد الصبور	كروزيو مالابارته	الجلد (رواية)	٣٠٥-
نبيل سعد	جان فرانسوا ليوتار	الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	٣٠٦-
محمود مكى	ديفيد بايينو وهوارد سلينا	أقدم لك: الشعور	٣٠٧-
ممدوح عبد المنعم	ستيف جوتز ويورين فان لو	أقدم لك: علم الوراثة	٣٠٨-
جمال الجزيرى	أنجوس جيلانتي وأوسكار زاريت	أقدم لك: الذهن والمخ	٣٠٩-
محيى الدين مزيد	ماجى هايد ومايكل ماكجنس	أقدم لك: يونج	٣١٠-
فاطمة إسماعيل	ر. ج. كولنجويد	مقال فى المنهج الفلسفى	٣١١-
أسعد حليم	وليم ديبيويس	روح الشعب الأسود	٣١٢-
محمد عبدالله الجعيدى	خاير بيان	أمثال فلسطينية (شعر)	٣١٣-
هويدا السباعى	جانيس مينيك	مارسيل دوشامب: الفن كعدم	٣١٤-
كاميليا صبحى	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	جرامشى فى العالم العربى	٣١٥-
نسيم مجلى	أى. ف. ستون	محاكمة سقراط	٣١٦-
أشرف الصباغ	س. شير لايومفا- س. زنيكين	بلاغد	٣١٧-
أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	الادب الروسى فى السنوات العشر الاخيرة	٣١٨-
حسام نابل	جايترى اسيفياك وكريستوفر نوريس	صور دريدا	٣١٩-
محمد علاء الدين منصور	مؤلف مجهول	لمعة السراج لحضرة التاج	٣٢٠-
بإشراف: صلاح فضل	ليفى برو قنسال	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ١)	٣٢١-
خالد مفلح حمزة	دبليو يوجين كلينباور	وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	٣٢٢-
هانم محمد فوزى	تراث يونانى قديم	فن الساتورا	٣٢٣-
محمود علاوى	أشرف أسدى	اللعب بالنار (رواية)	٣٢٤-
كرستين يوسف	قنليل بوسان	عالم الآثار (رواية)	٣٢٥-
حسن صقر	يورجين هابرماس	المعرفة والمصلحة	٣٢٦-
توفيق على منصور	نخبة	مختارات شعرية مترجمة (ج١)	٣٢٧-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبد الرحمن الجامى	يوسف وزليخا (شعر)	٣٢٨-
محمد عبد إبراهيم	تد هيوز	رسائل عبد الميلاد (شعر)	٣٢٩-
سامى صلاح	مارفن شبرد	كل شىء عن التمثيل الصامت	٣٣٠-
سامية دياب	ستيفن جراى	عندما جاء السودين وقصص أخرى	٣٣١-
على إبراهيم منوفى	نخبة	شهر العسل وقصص أخرى	٣٣٢-
بكر عباس	نبيل مطر	الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	٣٣٣-
مصطفى إبراهيم فهمى	آرثر كلارك	لقطات من المستقبل	٣٣٤-
فتحي العشرى	ناتالى ساروت	عصر الشك: دراسات عن الرواية	٣٣٥-
حسن صابر	نصوص مصرية قديمة	متون الأهرام	٣٣٦-
أحمد الأنصارى	جوزايا رويس	فلسفة الولاء	٣٣٧-
جلال الحقاوى	نخبة	نظرات حائرة وقصص أخرى	٣٣٨-
محمد علاء الدين منصور	إدوارد براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج٢)	٣٣٩-
فخرى لبيب	بيرش بيربروجلو	اضطراب فى الشرق الأوسط	٣٤٠-

حسن حلمي	راينر ماريا رلكه	قصائد من رلكه (شعر)	٢٤١-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبدالرحمن الجامي	سلامان وأبسال (شعر)	٢٤٢-
سمير عبد ربه	نادين جورديمر	العالم البرجوازي الزائل (رواية)	٢٤٣-
سمير عبد ربه	بيتر بالانجيو	الموت في الشمس (رواية)	٢٤٤-
يوسف عبد الفتاح فرج	يونه نداشي	الركض خلف الزمان (شعر)	٢٤٥-
جمال الجزيري	رشاد رشدي	سحر مصر	٢٤٦-
بكر الطور	جان كوكتو	الصبيبة الطائشون (رواية)	٢٤٧-
عبدالله أحمد إبراهيم	محمد فؤاد كويريلي	التصوفة الأولين في الأدب التركي (ج١)	٢٤٨-
أحمد عمر شاهين	أرثر والدمورن وآخرون	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	٢٤٩-
عطية شحاتة	مجموعة من المؤلفين	بانوراما الحياة السياحية	٢٥٠-
أحمد الانصاري	جوزايا رويس	مبادئ المنطق	٢٥١-
نعيم عطية	قسطنطين كفافيس	قصائد من كفافيس	٢٥٢-
علي إبراهيم منوفي	باسيليو بايون مالدونادو	الفن الإسلامي في الأندلس: الزخرفة الهندسية	٢٥٣-
علي إبراهيم منوفي	باسيليو بايون مالدونادو	الفن الإسلامي في الأندلس: الزخرفة النباتية	٢٥٤-
محمود علوي	حجت مرتجي	التيارات السياسية في إيران المعاصرة	٢٥٥-
بدر الرفاعي	بول سالم	الميراث المر	٢٥٦-
عمر القاروق عمر	تيموثي فريك وبيتر غاندي	متون هرمس	٢٥٧-
مصطفى حجازي السيد	نخبة	أمثال الهوسا العامية	٢٥٨-
حبيب الشاروني	أفلاطون	محاورة بارمنيدس	٢٥٩-
ليلى الشرييني	أندريه جاكوب ونويلا باركان	أنثروبولوجيا اللغة	٢٦٠-
عاطف معتمد وأمال شاور	ألان جرينجر	التصحح: التهديد والمجابهة	٢٦١-
سيد أحمد فتح الله	هاينرش شبورل	تلميذ بابنبرج (رواية)	٢٦٢-
صبري محمد حسن	ريتشارد جيبسون	حركات التحرير الأفريقية	٢٦٣-
نجله أبو عجاج	إسماعيل سراج الدين	حادثة شكسبير	٢٦٤-
محمد أحمد حمد	شارل بودليير	سأم باريس (شعر)	٢٦٥-
مصطفى محمود محمد	كلاريسا بنكولا	نساء يركضن مع الذئاب	٢٦٦-
البراق عبدالهادي رضا	مجموعة من المؤلفين	القلم الجريء	٢٦٧-
عابد خزندار	جيرالد برنس	المصطلح السردى: معجم مصطلحات	٢٦٨-
فوزية العشماوى	فوزية العشماوى	المرأة في أدب نجيب محفوظ	٢٦٩-
فاطمة عبدالله محمود	كلير لا لويت	الفن والحياة في مصر الفرعونية	٢٧٠-
عبدالله أحمد إبراهيم	محمد فؤاد كويريلي	التصوفة الأولين في الأدب التركي (ج٢)	٢٧١-
وحيد السعيد عبدالحميد	وانغ مينغ	عاش الشباب (رواية)	٢٧٢-
علي إبراهيم منوفي	أوميرتو إيكو	كيف تعد رسالة دكتوراه	٢٧٣-
حمادة إبراهيم	أندريه شديد	اليوم السادس (رواية)	٢٧٤-
خالد أبو اليزيد	ميلان كونديرا	الخلود (رواية)	٢٧٥-
إدوار الخراط	جان أنوى وآخرون	الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	٢٧٦-
محمد علاء الدين منصور	إدوارد براون	تاريخ الأدب في إيران (ج٤)	٢٧٧-
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد إقبال	المسافر (شعر)	٢٧٨-

جمال عبدالرحمن	ستنيل باث	٢٧٩- ملك في الحديقة (رواية)
شيرين عبدالسلام	جونتر جراس	٢٨٠- حديث عن الخسارة
رانيا إبراهيم يوسف	ر. ل. تراسك	٢٨١- أساسيات اللغة
أحمد محمد نادي	بهاء الدين محمد إسفنديار	٢٨٢- تاريخ طبرستان
سمير عبدالحميد إبراهيم	محمد إقبال	٢٨٣- هدية الحجاز (شعر)
إيزابيل كمال	سوزان إنجيل	٢٨٤- القصص التي يحكيها الأطفال
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد علي بهزادراد	٢٨٥- مشتري العشق (رواية)
ريهام حسين إبراهيم	جانيت تود	٢٨٦- دفاعاً عن التاريخ الأدبي النسوي
بهاء چاهين	چون دن	٢٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر)
محمد علاء الدين منصور	سعدى الشيرازى	٢٨٨- مواظ سعدى الشيرازى (شعر)
سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	٢٨٩- تقاهم وقصص أخرى
عثمان مصطفى عثمان	إم. فى. روبرتس	٢٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى
منى الدريوى	مايف بينشى	٢٩١- الحافلة الليكية (رواية)
عبداللطيف عبدالطليم	فرناندو دى لاجرانجا	٢٩٢- مقامات ورسائل أندلسية
زينب محمود الخضيرى	ندوة لويس ماسينيون	٢٩٣- فى قلب الشرق
هاشم أحمد محمد	بول ديفيز	٢٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	٢٩٥- آلام سياوش (رواية)
محمود علاوى	تقى نجارى راد	٢٩٦- السافاك
إمام عبدالفتاح إمام	لورانس جين وكيتى شين	٢٩٧- أقدم لك: نيتشه
إمام عبدالفتاح إمام	فيليب تودى وهوارد ريد	٢٩٨- أقدم لك: سارتر
إمام عبدالفتاح إمام	ديفيد ميروفتش وألن كوركس	٢٩٩- أقدم لك: كامى
باهر الجوهري	ميشائيل إنده	٤٠٠- مومو (رواية)
ممدوح عبد المنعم	زياودن ساردر وآخرون	٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات
ممدوح عبدالمنعم	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكنج
عماد حسن بكر	توبور شتورم وجوتفرد كولر	٤٠٣- ربة الطر والملاص تصنع الناس (روايتان)
ظبية خميس	ديفيد إبرام	٤٠٤- تعويذة الحسى
حمادة إبراهيم	أندريه جيد	٤٠٥- إيزابيل (رواية)
جمال عبد الرحمن	مانويلا مانتاناريس	٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩
طلعت شاهين	مجموعة من المؤلفين	٤٠٧- الأدب الإسباني المعاصر باتلام كتابه
عنان الشهاوى	جوان فوتشركنج	٤٠٨- معجم تاريخ مصر
إلهامى عمارة	برتراند راسل	٤٠٩- انتصار السعادة
الزواوى بغفورة	كارل بوير	٤١٠- خلاصة القرن
أحمد مستجير	جينييفر أكرمان	٤١١- همس من الماضى
بإشراف: صلاح فضل	ليفى بروفنسال	٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ٢)
محمد البخارى	ناظم حكمت	٤١٣- أغنيات المنفى (شعر)
أمل الصبان	ياسكال كازانوفيا	٤١٤- الجمهورية العالمية للأداب
أحمد كامل عبدالرحيم	فريدريش دورينمات	٤١٥- صورة كوكب (مسرحية)
محمد مصطفى بدوى	أ. أ. رتشارديز	٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر

- ٤١٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٥) رينيه ويليك
٤١٨- سياك الزمر الحاكمة في مصر العثمانية جين هاثواي
٤١٩- العصر الذهبي للإسكندرية جون مارلو
٤٢٠- مكرو ميغاس (قصة فلسفية) فولتير
٤٢١- الولا والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول روى متحدة
٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج١) ثلاثة من الرحالة
٤٢٣- إسرارات الرجل الطيف نخبة
٤٢٤- لوائح الحق والواعم المشق (شعر) نور الدين عبدالرحمن الجامي
٤٢٥- من طاووس إلى فرح محمود طلوعي
٤٢٦- الخفافيش وقصص أخرى نخبة
٤٢٧- بانديراس الطاغية (رواية) باي إنكلان
٤٢٨- الخزائنة الخفية محمد هوتك بين داود خان
٤٢٩- أقدم لك: هيجل ليود سينسر وأندزجي كروز
٤٣٠- أقدم لك: كانط كرستوفر وانت وأندزجي كليوفسكي
٤٣١- أقدم لك: فوكو كريس هوروكس وزوران جفتيك
٤٣٢- أقدم لك: ماكياغلي باتريك كيري وأوسكار زاريت
٤٣٣- أقدم لك: جويس ديفيد نوريس وكارل فلنت
٤٣٤- أقدم لك: الرومانسية دونكان هيث وچودي بورهام
٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة نيكولاس زديرج
٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج١) فردريك كويلستون
٤٣٧- رحلة هندي في بلاد الشرق العربي شبلي النعماني
٤٣٨- بطلات وضحايا إيمان ضياء الدين بييرس
٤٣٩- موت المرابي (رواية) صدر الدين عيني
٤٤٠- قواعد اللهجات العربية الحديثة كرستن بروستاد
٤٤١- رب الأشياء الصغيرة (رواية) أرونداتي روى
٤٤٢- حثشبسوت: المرأة الفرعونية فوزية أسعد
٤٤٣- اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها كيس فرستينغ
٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة لاوريت سيجورنه
٤٤٥- حول وزن الشعر پرويز ناتل خانلري
٤٤٦- التحالف الأسود ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كبير
٤٤٧- أقدم لك: نظرية الكم ج. پ. ماك إيفوي وأوسكار زاريت
٤٤٨- أقدم لك: علم نفس التطور ديلان إيفانز وأوسكار زاريت
٤٤٩- أقدم لك: الحركة النسوية نخبة
٤٥٠- أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية صوفيا فوكا وريبيكا رايت
٤٥١- أقدم لك: الفلسفة الشرقية ريتشارد أوزيوردن ويوردن فان لون
٤٥٢- أقدم لك: لينين والثورة الروسية ريتشارد إيجينانزي وأوسكار زاريت
٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة جان لوك أرنو
٤٥٤- خمسون عاماً من السينما الفرنسية رينيه بريدال
مجاهد عبدالمنعم مجاهد
عبد الرحمن الشيخ
نسيم مجلى
الطيب بن رجب
أشرف كيلانى
عبدالله عبدالرازق إبراهيم
وحيد النقاش
محمد علاء الدين منصور
محمود علاوى
محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
ثريا شبلى
محمد أمان صافى
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
حمدي الجابرى
عصام حجازى
ناجى رشوان
إمام عبدالفتاح إمام
جلال الحفناوى
عايدة سيف النولة
محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
محمد طارق الشراوى
فخرى لبيب
ماهر جورجاتى
محمد طارق الشراوى
صالح علمانى
محمد محمد يونس
أحمد محمود
ممدوح عبدالمنعم
ممدوح عبدالمنعم
جمال الجزيرى
جمال الجزيرى
إمام عبد الفتاح إمام
محيى الدين مزيد
حكيم طرسون وفؤاد الدهان
سوزان خليل

محمود سيد أحمد	فردريك كويلستون	٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)
هويدا عزت محمد	مريم جعفرى	٤٥٦- لا تتسنى (رواية)
إمام عبدالفتاح إمام	سوزان مولر أوكين	٤٥٧- النساء فى الفكر السياسى الغربى
جمال عبد الرحمن	مرثيديس غارثيا أرينال	٤٥٨- الموريسكيون الأندلسيون
جلال البنا	توم تيتنبرج	٤٥٩- نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية
إمام عبدالفتاح إمام	ستوارت هود وليتزا جانستز	٤٦٠- أقدم لك: الفاشية والنازية
إمام عبدالفتاح إمام	داريان ليدر وجودى جروفز	٤٦١- أقدم لك: لكان
عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى	٤٦٢- طه حسين من الأزهر إلى السوريين
كمال السيد	ويليام بلوم	٤٦٣- الدولة المارقة
حصه إبراهيم المنيف	مايكل بارنتى	٤٦٤- ديمقراطية للقله
جمال الرفاعى	لويس جنزبيرج	٤٦٥- قصص اليهود
فاطمه عبد الله	فيولين فانويك	٤٦٦- حكايات حب وبطولات فرعونية
ربيع وهبة	ستيفين ديلى	٤٦٧- التفكير السياسى والنظرة السياسية
أحمد الأنصارى	جوزايا رويس	٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة
مجدى عبدالرازق	نصوص حبشية قديمة	٤٦٩- جلال الملوك
محمد السيد الننة	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	٤٧٠- الأراضى والجودة البيئية
عبد الله عبد الرازق إبراهيم	ثلاثة من الرحالة	٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج ٢)
سليمان العطار	ميجيل دى ثريانتس سايدرا	٤٧٢- دون كيخوتى (القسم الأول)
سليمان العطار	ميجيل دى ثريانتس سايدرا	٤٧٣- دون كيخوتى (القسم الثانى)
سهام عبدالسلام	بام موريس	٤٧٤- الأدب والنسوية
عادل هلال عنانى	فرجينيا دانيلسون	٤٧٥- صوت مصر: أم كلثوم
سحر توفيق	ماريلين بوث	٤٧٦- أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسي
أشرف كيلانى	هيلدا هوخام	٤٧٧- تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين
عبد العزيز حمدى	ليوشيه شنج و لى شى تونج	٤٧٨- الصين والولايات المتحدة
عبد العزيز حمدى	لاوشه	٤٧٩- المقهى (مسرحية)
عبد العزيز حمدى	كو مو روا	٤٨٠- تسائى ون جى (مسرحية)
رضوان السيد	روى متحدة	٤٨١- بردة النبى
فاطمه عبد الله	روبير جاك تيبو	٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية
أحمد الشامى	سارة جاميل	٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية
رشيد بنحدو	هانسن روبييرت ياوس	٤٨٤- جمالية التلقى
سمير عبدالحميد إبراهيم	نذير أحمد الدهلوى	٤٨٥- التوبة (رواية)
عبدالحليم عبدالغنى رجب	يان أسمن	٤٨٦- الذاكرة الحضارية
سمير عبدالحميد إبراهيم	رفيع الدين المراد أبابى	٤٨٧- الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية
سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	٤٨٨- الحب الذى كان وخصائد أخرى
محمود رجب	إدموند هُسرل	٤٨٩- هُسرل: الفلسفة علماً دقيقاً
عبد الوهاب علوب	محمد قادرى	٤٩٠- أسمار البيغاء
سمير عبد ربه	نخبة	٤٩١- نصوص قصصية من روائع الألب الأثريقى
محمد رفعت عواد	جى فارجيت	٤٩٢- محمد على مؤسس مصر الحديثة

- ٤٩٢- خطابات إلى طالب الصوتيات هارولد بالمر محمد صالح الضالع
- ٤٩٤- كتاب الموتى: الخروج في النهار نصوص مصرية قديمة شريف الصيفي
- ٤٩٥- اللوى إدوارد تيفان حسن عبد ربه المصري
- ٤٩٦- الحكم والسياسة في أفريقيا (ج١) إكوانو بانولي مجموعة من المترجمين
- ٤٩٧- العمانية والنوع والنولة في الشرق الأوسط نادية العلى مصطفى رياض
- ٤٩٨- النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث جوديث تاكر وماجريريت مريودن أحمد على بدوي
- ٤٩٩- تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع مجموعة من المؤلفين فيصل بن خضراء
- ٥٠٠- في طفولتي: دراسة في السيرة الذاتية العربية تيتز رووكي طلعت الشايب
- ٥٠١- تاريخ النساء في الغرب (ج١) أرثر جولد هامر سحر فراج
- ٥٠٢- أصوات بدئية مجموعة من المؤلفين هالة كمال
- ٥٠٣- مختارات من الشعر الفارسي الحديث نخبة من الشعراء محمد نور الدين عبدالمنعم
- ٥٠٤- كتابات أساسية (ج١) مارتن هايدجر إسماعيل المصدق
- ٥٠٥- كتابات أساسية (ج٢) مارتن هايدجر إسماعيل المصدق
- ٥٠٦- ربما كان قدساً (رواية) أن تيلر عبدالحميد فهمي الجمال
- ٥٠٧- سيدة الماضي الجميل (مسرحية) بيتر شيفر شوقي فهمي
- ٥٠٨- المولوية بعد جلال الدين الرومي عبدالباقي جلبنارلي عبدالله أحمد إبراهيم
- ٥٠٩- الفقر والإحسان في عصر سلاطين المالك آدم صبرة قاسم عبده قاسم
- ٥١٠- الأرملة الماكرة (مسرحية) كارلو جولوني عبدالرازق عيد
- ٥١١- كوكب مرقع (رواية) أن تيلر عبدالحميد فهمي الجمال
- ٥١٢- كتابة النقد السينمائي تيموثي كوريجان جمال عبد الناصر
- ٥١٣- العلم الجسور تيد أنتون مصطفى إبراهيم فهمي
- ٥١٤- مدخل إلى النظرية الأدبية چونثان كولر مصطفى بيومي عبد السلام
- ٥١٥- من التقليد إلى ما بعد الحدأة فدوى مالطي دوجلاس فدوى مالطي دوجلاس
- ٥١٦- إرادة الإنسان في علاج الإدمان آرثولد واشنطن ودونا باوندي صبرى محمد حسن
- ٥١٧- نقش على الماء وقصص أخرى نخبة سمير عبد الحميد إبراهيم
- ٥١٨- استكشاف الأرض والكون إسحق عظيموف هاشم أحمد محمد
- ٥١٩- محاضرات في المثالية الحديثة جوزايا رويس أحمد الأنصاري
- ٥٢٠- الولوج الفرنسي بمصر من العلم إلى المشروع أحمد يوسف أمل الصبان
- ٥٢١- قاموس تراجم مصر الحديثة أرثر جولد سميث عبدالوهاب بكر
- ٥٢٢- إسبانيا في تاريخها أميركو كاسترو على إبراهيم منوفى
- ٥٢٣- الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن باسيليو بابون مالدونادو على إبراهيم منوفى
- ٥٢٤- الملك إير (مسرحية) وليم شكسبير محمد مصطفى بدوي
- ٥٢٥- موسم صيد في بيروت وقصص أخرى دنيس جونسون نادية رفعت
- ٥٢٦- أقدم لك: السياسة البيئية ستيفن كرول ووليم رانكين محبى الدين مزيد
- ٥٢٧- أقدم لك: كافكا ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب جمال الجزيري
- ٥٢٨- أقدم لك: تروتسكى والماركسية طارق على وقل إيفانز جمال الجزيري
- ٥٢٩- بدائع العلامة إقبال في شعره الأردى محمد إقبال حازم محفوظ
- ٥٣٠- مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية رينيه جينو عمر الفاروق عمر

صفاة فتحى	چاك دريدا	٥٣١- ما الذى حدث فى مذبحة ١١ سبتمبر؟
بشير السباعى	هنرى لورنس	٥٣٢- المغامر والمستشرق
محمد طارق الشرقاوى	سوزان جاس	٥٣٣- تعلم اللغة الثانية
حمادة إبراهيم	سيقرين لوبا	٥٣٤- الإسلاميون الجزائريين
عبدالعزیز بقوش	نظامى الكتجوى	٥٣٥- مخزن الأسرار (شعر)
شوقى جلال	صمويل منتجتون ولودانس هارينزون	٥٣٦- الثقافات وقيم التقدم
عبدالقار مكارى	نخبة	٥٣٧- للحب والحرية (شعر)
محمد الحديدى	كيت دانيلز	٥٣٨- النفس والأخر فى قصص يوسف الشارونى
محسن مصيلحي	كاريل تشرشل	٥٣٩- خمس مسرحيات قصيرة
رؤف عباس	السير رونالد ستورس	٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية
مروة بندق	خوان خوسيه مياس	٥٤١- هى تتخيل وهالوس أخرى
تيمع عطية	نخبة	٥٤٢- قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث
وفاء عبدالقادر	باتريك بروجان وكريس جرات	٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية
حمدى الجابرى	روبرت هنشل وآخرون	٥٤٤- أقدم لك: ميلانى كلارين
عزت عامر	فرانسيس كريك	٥٤٥- يا له من سباق محموم
توفيق على منصور	ت. ب. وايزمان	٥٤٦- ريموس
جمال الجزيرى	فيليب تودى وأن كورس	٥٤٧- أقدم لك: يارت
حمدى الجابرى	ريتشارد أوزيرين ويون فان لون	٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع
جمال الجزيرى	بول كويلى وليتاجانز	٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات
حمدى الجابرى	نيك جروم وييرو	٥٥٠- أقدم لك: شكسبير
سمحة الخولى	سايمون ماندى	٥٥١- الموسيقى والعولة
على عبد الرؤف اليمبى	ميجيل دى ثريانتس	٥٥٢- قصص مثالية
رجاء ياقوت	دانيال لوفرس	٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر
عبدالسميع عمر زين الدين	عفاف لطفى السيد مارسوه	٥٥٤- مصر فى عهد محمد على
أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالي	أنا تولى أوتكين	٥٥٥- إستراتيجية أمريكا للقرن العاشر والعشرين
حمدى الجابرى	كريس هوروكس وزوران جيفتك	٥٥٦- أقدم لك: جان بودريار
إمام عبدالفتاح إمام	ستوارت هود وجراهام كرولى	٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دى ساد
إمام عبدالفتاح إمام	زيويدن ساردارويورين فان لون	٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية
عبدالحى أحمد سالم	تشا تشاجى	٥٥٩- الماس الزائف (رواية)
جلال السعيد الحفناوى	محمد إقبال	٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر)
جلال السعيد الحفناوى	محمد إقبال	٥٦١- جناح جبريل (شعر)
عزت عامر	كارل ساغان	٥٦٢- بلايين ويليين
صبرى محمدى التهامى	خاينيتو بينابينتى	٥٦٣- ورود الخريف (مسرحية)
صبرى محمدى التهامى	خاينيتو بينابينتى	٥٦٤- عش الغريب (مسرحية)
أحمد عبدالحميد أحمد	ديبورا ج. جيرنر	٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر
على السيد على	موريس بيثوب	٥٦٦- تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى
إبراهيم سلامة إبراهيم	مايكل رايس	٥٦٧- الوطن المنقصب
عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر	٥٦٨- الأصولى فى الرواية

ثائر ديب	هومي بابا	٥٦٩- موقع الثقافة
يوسف الشاروني	سير رويرت هاي	٥٧٠- دول الخليج الفارسي
السيد عبد الظاهر	إيميليا دي ثوليتا	٥٧١- تاريخ النقد الإسباني المعاصر
كمال السيد	برونو أليوا	٥٧٢- الطب في زمن الفراغة
جمال الجزيري	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتي	٥٧٣- أقدم لك: فرويد
علاء الدين السباعي	حسن بيونيا	٥٧٤- مصر القديمة في عيون الإيرانيين
أحمد محمود	نجير وودز	٥٧٥- الاقتصاد السياسي للعولة
ناهد العشرى محمد	أمريكو كاسترو	٥٧٦- فكو ثريانتس
محمد قدرى عمارة	كارلو كولودي	٥٧٧- مغامرات بينوكيو
محمد إبراهيم وعصام عبد الرفرف	أيومي ميزوكوشي	٥٧٨- الجماليات عند كيتس ومنت
محيي الدين مزيد	جون ماهر وچودي جرونز	٥٧٩- أقدم لك: تشومسكي
بإشراف: محمد فتحي عبدالهادي	جون فينز ويول سيترجز	٥٨٠- دائرة المعارف التولية (مج ١)
سليم عبد الأمير حمدان	ماريو بوذي	٥٨١- الحمقى يموتون (رواية)
سليم عبد الأمير حمدان	هوشنك كلشيري	٥٨٢- مرايا على الذات (رواية)
سليم عبد الأمير حمدان	أحمد محمود	٥٨٣- الجيران (رواية)
سليم عبد الأمير حمدان	محمود بولت أبادي	٥٨٤- سفر (رواية)
سليم عبد الأمير حمدان	هوشنك كلشيري	٥٨٥- الأمير احتجاب (رواية)
سهام عبد السلام	ليزيث مالكموس وروى أرمز	٥٨٦- السينما العربية والأفريقية
عبدالعزیز حمدي	مجموعة من المؤلفين	٥٨٧- تاريخ تطور الفكر الصيني
ماهر جويجاتي	أنيس كابرول	٥٨٨- أمخوتب الثالث
عبدالله عبدالرازق إبراهيم	فيلكس دييوا	٥٨٩- تمبكت العجبية (رواية)
محمود مهدي عبدالله	نخبة	٥٩٠- أساطير من الروايات الشعبية الفنلندية
علي عبدالنواب علي وصلاح رمضان السيد	هوراتيوس	٥٩١- الشاعر والمفكر
مجدى عبدالحافظ وعلي كورخان	محمد صبرى السوربونى	٥٩٢- الثورة المصرية (ج١)
بكر الحلو	بول فاليري	٥٩٣- قصائد ساحرة
أمانى فوزى	سوزانا تامارو	٥٩٤- القلب السمين (قصة أطفال)
مجموعة من المترجمين	إكوابو يانولى	٥٩٥- الحكم والسياسة فى أفريقيا (ج٢)
إيهاب عبدالرحيم محمد	روبيرت ديجارليه وآخرون	٥٩٦- الصحة العقلية فى العالم
جمال عبدالرحمن	خوليو كاروياروخا	٥٩٧- مسلمو غرناطة
بيومي على قنديل	دونالد ريدفورد	٥٩٨- مصر وكنعان وإسرائيل
محمود علارى	هرداد مهريين	٥٩٩- فلسفة الشرق
مدحت طه	برنارد لويس	٦٠٠- الإسلام فى التاريخ
أيمن بكر وسمر الشيشكلي	ريان فوت	٦٠١- النسوية والمواطنة
إيمان عبدالعزیز	جيمس وليامز	٦٠٢- ليوتار: نحو فلسفة ما بعد حداثة
وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى	أرثر أيزنبرجر	٦٠٣- النقد الثقافي
توفيق على منصور	باتريك ل. أبوت	٦٠٤- الكوارث الطبيعية (مج ١)
مصطفى إبراهيم فهمي	إرنست زيبروسكى (الصغير)	٦٠٥- مخاطر كوكبنا المضطرب
محمود إبراهيم السعدنى	ريتشارد هاريس	٦٠٦- قصة البردى اليونانى فى مصر

صبرى محمد حسن	هارى سينت فيليبى	٦٠٧- قلب الجزيرة العربية (ج١)
صبرى محمد حسن	هارى سينت فيليبى	٦٠٨- قلب الجزيرة العربية (ج٢)
شوقى جلال	أجنز فوج	٦٠٩- الانتخاب الثقافى
على إبراهيم منوفى	رفائيل لويث جوشمان	٦١٠- العمارة المدججة
فخرى صالح	تيرى إيجلتون	٦١١- النقد والأيدولوجية
محمد محمد بونس	فضل الله بن حامد الحسينى	٦١٢- رسالة النفسية
محمد فريد حجاب	كولن مايكل هول	٦١٣- السياحة والسياسة
منى قطان	فوزية أسعد	٦١٤- بيت الأقصر الكبير (رواية)
محمد رفعت عواد	أليس بسيرينى	٦١٥- عرض الأحداث التي وقعت فى بغداد من ١٩١٧ إلى ١٩١٩
أحمد محمود	روبيرت ياتج	٦١٦- أساطير بيضاء
أحمد محمود	هوراس بيك	٦١٧- الفولكلور والبحر
جلال البنا	تشارلز فيليبس	٦١٨- نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة
عابدة الباجورى	ريمون استانيولى	٦١٩- مقابيح أورشليم القدس
بشير السباعى	توماش ماستناك	٦٢٠- السلام الصليبي
فؤاد عكود	وليم ى. آدمز	٦٢١- التوبة المعبر الحضارى
أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى	أى تشينغ	٦٢٢- أشعار من عالم اسمه الصين
يوسف عبدالفتاح	سعيد قانعى	٦٢٣- نوادر جحا الإيراني
عمر الفاروق عمر	رينيه جينو	٦٢٤- أزمة العالم الحديث
محمد برادة	جان جيبنيه	٦٢٥- الجرح السرى
توفيق على منصور	نخبة	٦٢٦- مختارات شعرية مترجمة (ج٢)
عبدالوهاب علوب	نخبة	٦٢٧- حكايات إيرانية
مجدى محمود المليجى	تشارلس داروين	٦٢٨- أصل الأنواع
عزة الخميسى	نيقولاس جريات	٦٢٩- قرن آخر من الهيمنة الأمريكية
صبرى محمد حسن	أحمد بللو	٦٣٠- سيرتى الذاتية
بإشراف: حسن طلب	نخبة	٦٣١- مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر
رانيا محمد	دولورس برامون	٦٣٢- المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا
حمادة إبراهيم	نخبة	٦٣٣- الحب وفنونه (شعر)
مصطفى البهنساوى	روى ماكلويد وإسماعيل سراج الدين	٦٣٤- مكتبة الإسكندرية
سمير كريم	جودة عبد الخالق	٦٣٥- التثبيث والتكيف فى مصر
سامية محمد جلال	جناب شهاب الدين	٦٣٦- حج يولنده
بدر الرفاعى	ف. روبرت منتز	٦٣٧- مصر الخنوبية
فؤاد عبد المطلب	روبيرت بن دزين	٦٣٨- الديمقراطية والشعر
أحمد شافعى	تشارلز سيميك	٦٣٩- فندق الأرق (شعر)
حسن حبشى	الأميرة أناكومينا	٦٤٠- ألكسياد
محمد قدرى عمارة	برتراند رسل	٦٤١- برتراند رسل (مختارات)
ملوح عبد المنعم	جوناثان ميلر ويورين فان لون	٦٤٢- أقدم لك: داروين والنظور
سمير عبدالحميد إبراهيم	عبد الماجد الدرايبادى	٦٤٣- سفرنامه حجاز (شعر)
فتح الله الشيخ	هوارد د. تيرنر	٦٤٤- العلوم عند المسلمين

عبد الوهاب علوب	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية	٦٤٥-
عبد الوهاب علوب	سپهر ذبيح	قصة الثورة الإيرانية	٦٤٦-
فتحى العشرى	جون نينه	رسائل من مصر	٦٤٧-
خليل كلفت	بياتريث سارلو	بورخيس	٦٤٨-
سحر يوسف	جى دى موياسان	الخوف وقصص خرافية أخرى	٦٤٩-
عبد الوهاب علوب	روجر أوين	الوالة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	٦٥٠-
أمل الصبان	وثائق قديمة	ديليسيس الذى لا نعرفه	٦٥١-
حسن نصر الدين	كلود ترونكر	آلهة مصر القديمة	٦٥٢-
سمير جريس	إيريش كستتر	مدرسة الطغاة (مسرحية)	٦٥٣-
عبد الرحمن الخميسى	نصوص قديمة	أساطير شعبية من أوزبكستان (ج١)	٦٥٤-
حليم طوسون ومحمود ماهر طه	إيزابيل فرانكو	أساطير وآلهة	٦٥٥-
ممدوح البستوى	ألفونسو ساسترى	خيز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)	٦٥٦-
خالد عباس	مرثيديس غارثيا أرينال	محاكم التنقيش والموريسكيون	٦٥٧-
صبرى التهامى	خوان رامون خيمينيث	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	٦٥٨-
عبد اللطيف عبد الحليم	نخبة	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	٦٥٩-
هاشم أحمد محمد	ريتشارد فايفيلد	نافذة على أحدث العلوم	٦٦٠-
صبرى التهامى	نخبة	روائع أندلسية إسلامية	٦٦١-
صبرى التهامى	داسو سالدبيار	رحلة إلى الجنور	٦٦٢-
أحمد شافعى	ليوسيل كليفتون	امراة عادية	٦٦٣-
عصام زكريا	ستيفن كوهان وإنا راي هارك	الرجل على الشاشة	٦٦٤-
هاشم أحمد محمد	بول دافيز	عوالم أخرى	٦٦٥-
جمال عبد الناصر وممحت الجيار وجمال جاد الرب	وولفجانج اتش كليمين	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	٦٦٦-
على ليلة	ألفن جولدنر	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	٦٦٧-
ليلى الجبالي	فريدريك جيمسون وماساو ميوشى	ثقافات العولة	٦٦٨-
نسيم مجلى	وول شوينكا	ثلاث مسرحيات	٦٦٩-
ماهر البطوطى	جوستاف أدولفو بجر	أشعار جوستاف أدولفو	٦٧٠-
على عبدالأمير صالح	جيمس بولدوين	قل لى كم مضى على رحيل النطار؟	٦٧١-
إيتهاى سالم	نخبة	مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	٦٧٢-
جلال الحفناوى	محمد إقبال	ضرب الكليم (شعر)	٦٧٣-
محمد علاء الدين منصور	آية الله العظمى الخمينى	ديوان الإمام الخمينى	٦٧٤-
بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى	مارتن برنال	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	٦٧٥-
بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى	مارتن برنال	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	٦٧٦-
أحمد كمال الدين حلمى	إدوارد جرانفيل براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، ج١)	٦٧٧-
أحمد كمال الدين حلمى	إدوارد جرانفيل براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج١ ، ج٢)	٦٧٨-
توفيق على منصور	وليام شكسبير	مختارات شعرية مترجمة (ج٣)	٦٧٩-
سمير عبد ربه	وول شوينكا	سنوات الطفولة (رواية)	٦٨٠-
أحمد الشيمى	ستانتلى فش	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	٦٨١-
صبرى محمد حسن	بن أوكرى	نجوم حنظ التجوال الجديد (رواية)	٦٨٢-

صبرى محمد حسن	تى. م. ألوكو	سكين واحد لكل رجل (رواية)	٦٨٣-
رزق أحمد بهنسى	أوراثيو كيروجا	الأصم القسمية الكاملة (ثنا كندا) (ج١)	٦٨٤-
رزق أحمد بهنسى	أوراثيو كيروجا	الأصم القسمية الكاملة (المصراء) (ج٢)	٦٨٥-
سحر توفيق	ماكسين هوتج كنجستون	امرأة محارية (رواية)	٦٨٦-
ماجدة الفناني	فتانة حاج سيد جوادى	محبوبة (رواية)	٦٨٧-
فتح الله الشيخ وأحمد السماحى	فيليب م. دوير وريتشارد آ. موار	الانفجارات الثلاثة العظمى	٦٨٨-
هناء عيد الفتاح	تادووش روجيفيتش	الملف (مسرحية)	٦٨٩-
رمسيس عوض	(مختارات)	محاكم التفتيش فى فرنسا	٦٩٠-
رمسيس عوض	(مختارات)	ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	٦٩١-
حمدي الجابرى	ريتشارد أبيجانسى وأوسكار زاريت	أقدم لك: الوجودية	٦٩٢-
جمال الجزيرى	حاتيم برشيت وآخرون	أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة)	٦٩٣-
حمدي الجابرى	جيف كولينز وبيبل مايلين	أقدم لك: دريدا	٦٩٤-
إمام عبدالفتاح إمام	ديف روينسون وجودى جروف	أقدم لك: رسل	٦٩٥-
إمام عبدالفتاح إمام	ديف روينسون وأوسكار زاريت	أقدم لك: روسو	٦٩٦-
إمام عبدالفتاح إمام	روبرت ودفين وجودى جروفيس	أقدم لك: أرسطو	٦٩٧-
إمام عبدالفتاح إمام	ليود سبنسر وأندريجي كروز	أقدم لك: عصر التنوير	٦٩٨-
جمال الجزيرى	إيفان وارد وأوسكار زاراييت	أقدم لك: التحليل النفسى	٦٩٩-
بسمة عبدالرحمن	ماريو بارجاس يوسا	الكاتب وواقعه	٧٠٠-
منى البرنس	وليم رود فيفيان	الذاكرة والحدائة	٧٠١-
محمود علوى	أحمد وكيليان	الأمثال الفارسية	٧٠٢-
أمين الشواربى	إنوارد جرانفيل براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج٢)	٧٠٣-
محمد علاء الدين منصور وآخرون	مولانا جلال الدين الرومى	فيه ما فيه	٧٠٤-
عبدالحميد مذكور	الإمام الغزالى	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	٧٠٥-
عزت عامر	جونسون ف. يان	الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	٧٠٦-
وفاء عبدالقادر	هوارد كاليجل وآخرون	أقدم لك: فالتر بنيامين	٧٠٧-
رؤف عباس	دونالد ماللكولم ريد	فراغته من؟	٧٠٨-
عادل نجيب بشرى	ألفريد أدلر	معنى الحياة	٧٠٩-
دعاء محمد الخطيب	إيان هاتشباى وجوموران - إليس	الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	٧١٠-
هناء عبد الفتاح	ميرزا محمد هادى رسوا	درة الناج	٧١١-
سليمان البستاني	هوميروس	ميراث الترجمة: الإلباظة (ج١)	٧١٢-
سليمان البستاني	هوميروس	ميراث الترجمة: الإلباظة (ج٢)	٧١٣-
حناء صاوه	لامنيه	ميراث الترجمة: حديث القلوب	٧١٤-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج١)	٧١٥-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٢)	٧١٦-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٣)	٧١٧-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٤)	٧١٨-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٥)	٧١٩-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٦)	٧٢٠-

- ٧٢١- فلسفة المتكلمين في الإسلام (مج ١) هـ. أ. ولفسون
٧٢٢- الصفيحة وقصص أخرى يشار كمال
٧٢٣- تحديات ما بعد الصهيونية إفرام نيمنى
٧٢٤- اليسار الفرويدى بول روينسون
٧٢٥- الاضطراب النفسى جون فيتكس
٧٢٦- الموريسكيون في المغرب غيرمو غوثالبيس بوستو
٧٢٧- حلم البحر (رواية) باجين
٧٢٨- العمولة: تدمير العمالة والنمو موريس أليه
٧٢٩- الثورة الإسلامية في إيران صادق زيباكلام
٧٣٠- حكايات من السهول الأفريقية أن جاتى
٧٣١- النزوع: الفكر والأشئ بين التنيز والاختلاف مجموعة من المؤلفين
٧٣٢- قصص بسيطة (رواية) إنجو شولتسه
٧٣٣- مأساة عطيل (مسرحية) وليم شيكسبير
٧٣٤- يونابرت في الشرق الإسلامى أحمد يوسف
٧٣٥- فن السيرة في العربية مايكل كوبرسون
٧٣٦- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج١) هوارد زن
٧٣٧- الكوارث الطبيعية (مج ٢) باتريك ل. أبوت
٧٣٨- مشق من مصر ما قبل التاريخ إلى الثورة الملوكية جيرار دى جورج
٧٣٩- مشق من الإمبراطورية المشانية حتى الوقت العاصر جيرار دى جورج
٧٤٠- خطابات السلطة بارى هندس
٧٤١- الإسلام وأزمة العصر برنارد لويس
٧٤٢- أرض حارة خوسيه لاكوادرا
٧٤٣- الثقافة: منظور داروينى روبرت أونجر
٧٤٤- ديوان الأسرار والرموز (شعر) محمد إقبال
٧٤٥- المآثر السلطانية بيك الدنبلى
٧٤٦- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج ١) جوزيف أ. شومبيتر
٧٤٧- الاستعارة في لغة السينما تريفور وايتوك
٧٤٨- تدمير النظام العالمى فرانسيس بويل
٧٤٩- إيكلوجيا لغات العالم ل.ج. كالفيه
٧٥٠- الإلياذة هوميروس
٧٥١- الإسراء والمعراج في تراث الشعر الفارسى نخبة
٧٥٢- ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف جمال قارصلى
٧٥٣- التنمية والقيم إسماعيل سراج الدين وآخرون
٧٥٤- الشرق والغرب أنا مارى شيميل
٧٥٥- تاريخ الشعر الإسباني خلال القرن العشرين أندرو ب. دييكي
٧٥٦- ذات العيون الساحرة إنريكي خارابيل بوتيتيلا
٧٥٧- تجارة مكة باتريشيا كرون
٧٥٨- الإحساس بالعمولة بروس روينز
- مصطفى لبيب عبد الفنى
الصفصافى أحمد القطورى
أحمد ثابت
عبد الريس
مى مقلد
مروة محمد إبراهيم
وجيد السعيد
أميرة جمعة
هويدا عزت
عزت عامر
محمد قدرى عمارة
سمير جريس
محمد مصطفى بدوى
أمل الصبان
محمود محمد مكى
شعبان مكابى
توفيق على منصور
محمد عواد
محمد عواد
مرفت ياقوت
أحمد هيكل
رزق بهنسى
شوقى جلال
سمير عبد الحميد
محمد أبو زيد
حسن النعيمى
إيمان عبد العزيز
سمير كريم
باتسى جمال الدين
بإشراف: أحمد عثمان
علاء السباعى
نمر عارورى
محسن يوسف
عبد السلام حيدر
على إبراهيم منوفى
خالد محمد عباس
أمال الرويى
عاطف عبدالحميد

- ٧٥٩- النشر الأردى مولوى سيد محمد
- ٧٦٠- الدين والتصور الشعبى للكون السيد الأسود
- ٧٦١- جيوب منقطة بالحجارة (رواية) فيرجينيا وولف
- ٧٦٢- المسلم عدواً و صديقاً ماريا سوليداد
- ٧٦٣- الحياة فى مصر أنريكو بيا
- ٧٦٤- ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل) غالب الدهلوى
- ٧٦٥- ديوان خواجة الدهلوى (شعر تصوف) خواجة الدهلوى
- ٧٦٦- الشرق المتخيل تييرى هنتش
- ٧٦٧- الغرب المتخيل نسيب سمير الحسينى
- ٧٦٨- حوار الثقافات محمود فهمى حجازى
- ٧٦٩- أدباء أحياء فريدريك هتمان
- ٧٧٠- السيدة بيرفيكتا بينيتو بيريث جالدوس
- ٧٧١- السيد سيجوندى سومبرا ريكاردو جويزالديس
- ٧٧٢- بريخت ما بعد الحدائة إليزابيث رايت
- ٧٧٣- دائرة المعارف النولية (ج٢) جون فيزر ويول ستيرجيز
- ٧٧٤- الديبوقراطية الأمريكية: التاريخ والمركبات مجموعة من المؤلفين
- ٧٧٥- مرآة العروس نذير أحمد الدهلوى
- ٧٧٦- منظومة مصيبت نامه (مج١) فريد الدين العطار
- ٧٧٧- الانفجار الأعظم جيمس إ. ليدى
- ٧٧٨- صفوة المديح مولانا محمد أحمد ورضا القادرى
- ٧٧٩- خيوط العنكبوت وقصص أخرى نخبة
- ٧٨٠- من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٢٠ غلام رسول مهر
- ٧٨١- الطريق إلى بكين هدى بدران
- ٧٨٢- المسرح المسكون مارفن كارلسون
- ٧٨٣- العولة والرعاية الإنسانية فيك جورج ويول ويلدنج
- ٧٨٤- الإساءة للطفل ديفيد أ. وولف
- ٧٨٥- تأملات عن تطور ذكاء الإنسان كارل ساجان
- ٧٨٦- المذبذبة (رواية) مارجريت أتوود
- ٧٨٧- العودة من فلسطين جوزيه بوفيه
- ٧٨٨- سر الأهرامات ميروسلاف فرنز
- ٧٨٩- الانتظار (رواية) هاجين
- ٧٩٠- الفرائد الكفوتية العربية مونيك بوتنو
- ٧٩١- العطور ومعامل العطور فى مصر القديمة محمد الشيمى
- ٧٩٢- دراسات حول القصص القصيرة لإبريس ومفوظ منى ميخائيل
- ٧٩٣- ثلاث رؤى للمستقبل جون جريفيس
- ٧٩٤- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج٢) هوارد زن
- ٧٩٥- مختارات من الشعر الإسيانى (ج١) نخبة
- ٧٩٦- أفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن نعوم تشومسكى
- جلال الحفناوى
- السيد الأسود
- فاطمة ناعوت
- عبدالعال صالح
- نجوى عمر
- حازم محفوظ
- حازم محفوظ
- غازى برو وخليلى أحمد خليل
- غازى برد
- محمود فهمى حجازى
- رندا النشار وضياء زاهر
- صبرى التهامى
- صبرى التهامى
- محسن مصيلحى
- بإشراف: محمد فتحي عبدالهادى
- حسن عبد ربه المصرى
- جلال الحفناوى
- محمد محمد يونس
- عزت عامر
- حازم محفوظ
- سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى
- سمير عبد الحميد إبراهيم
- نبيلة بدران
- جمال عبد المقصود
- طلعت السروجى
- جمعة سيد يوسف
- سمير حنا صادق
- سحر توفيق
- إيناس صادق
- خالد أبو اليزيد البنتاجى
- منى النروبي
- جيهان العيسوى
- ماهر جويجاتى
- منى إبراهيم
- رؤف وصفى
- شعبان مكارى
- على عبد الرؤف البمبى
- حمزة المزنى

طلعت شاهين	نخبة	الرؤية فى ليلة معتمة (شعر)	٧٩٧-
سميرة أبو الحسن	كاترين جيلدرود ودافيد جيلدرود	الإرشاد النفسى للأطفال	٧٩٨-
عبد الحميد فهمى الجمال	آن تيلر	سلم السنوات	٧٩٩-
عبد الجواد توفيق	ميشيل ماكارثى	قضايا فى علم اللغة التطبيقي	٨٠٠-
بإشراف: محسن يوسف	تقرير دولى	نحو مستقبل أفضل	٨٠١-
شربين محمود الرقاعى	ماريا سوليداد	مسلمو غرناطة فى الآداب الأوروبية	٨٠٢-
عزة الخميسى	توماس باترسون	التغيير والتنمية فى القرن العشرين	٨٠٣-
درويش الطلوجى	دانيل هيرفيه-ليجييه وچان بول ويلام	سوسيوولوجيا الدين	٨٠٤-
طاهر البربرى	كازو إيشيجورو	من لا عزاء لهم (رواية)	٨٠٥-
محمود ماجد	ماجدة بركة	الطبقة العليا المتوسطة	٨٠٦-
خبرى نومة	ميريام كوك	يحي حقى: تشريح مفكر مصرى	٨٠٧-
أحمد محمود	ديفيد دابليو ليش	الشرق الأوسط والولايات المتحدة	٨٠٨-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كرويسى	تاريخ الفلسفة السياسية (ج١)	٨٠٩-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كرويسى	تاريخ الفلسفة السياسية (ج٢)	٨١٠-
حسن النعمى	جوزيف أ. شومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج٢)	٨١١-
فريد الزاهى	ميشيل مافيزولى	نقل العالم: العصرية والأسلوب فى الحياة الاجتماعية	٨١٢-
نورا أمين	أنى إرنو	لم أخرج من ليلى (رواية)	٨١٣-
أمال الروبى	نافتال لويس	الحياة اليومية فى مصر الرومانية	٨١٤-
مصطفى لبيب عبدالغنى	ه. أ. ولفسون	فلسفة المتكلمين (مج٢)	٨١٥-
بدر الدين عرويكى	فيليب روجيه	العصر الأمريكى	٨١٦-
محمد لطفى جمعة	أفلاطون	مائدة أفلاطون: كلام فى الحب	٨١٧-
ناصر أحمد وياتسى جمال الدين	أندريه ريمون	المرقيون والتجار فى القرن ١٨ (ج١)	٨١٨-
ناصر أحمد وياتسى جمال الدين	أندريه ريمون	المرقيون والتجار فى القرن ١٨ (ج٢)	٨١٩-
طانيوس أفندى	وليم شكسبير	ميراث الترجمة: هملت (مسرحية)	٨٢٠-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبد الرحمن الجامى	هفت بيكر (شعر)	٨٢١-
محمد نور الدين عبد المنعم	نخبة	فن الرباعى (شعر)	٨٢٢-
أحمد شافعى	نخبة	وجه أمريكا الأسود (شعر)	٨٢٣-
ربيع مفتاح	دافيد برتش	لغة الدراما	٨٢٤-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (ج١)	٨٢٥-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	ميراث الترجمة: عصر النهضة فى إيطاليا (ج٢)	٨٢٦-
محمد على فرج	دونالد پ. كول وثرىا تركى	أهل مطروح اليهود والسيطون والذين يفضون السلطان	٨٢٧-
رمسيس شحاتة	ألبرت أينشتين	ميراث الترجمة: النظرية النسبية	٨٢٨-
مجدى عبد الحافظ	إرنست رينان وجمال الدين الأفغانى	مناظرة حول الإسلام والعلم	٨٢٩-
محمد علاء الدين منصور	حسن كريم بور	رق العشق	٨٣٠-
محمد النادى وعطية عاشور	ألبرت أينشتين وليو پولد إنفلد	ميراث الترجمة: تطور علم الطبيعة	٨٣١-
حسن النعمى	جوزيف أ. شومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادى (ج٣)	٨٣٢-
محسن الدمرداش	فرنر شميدرس	الفلسفة الألمانية	٨٣٣-

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢١٧٨٠ / ٢٠٠٥

